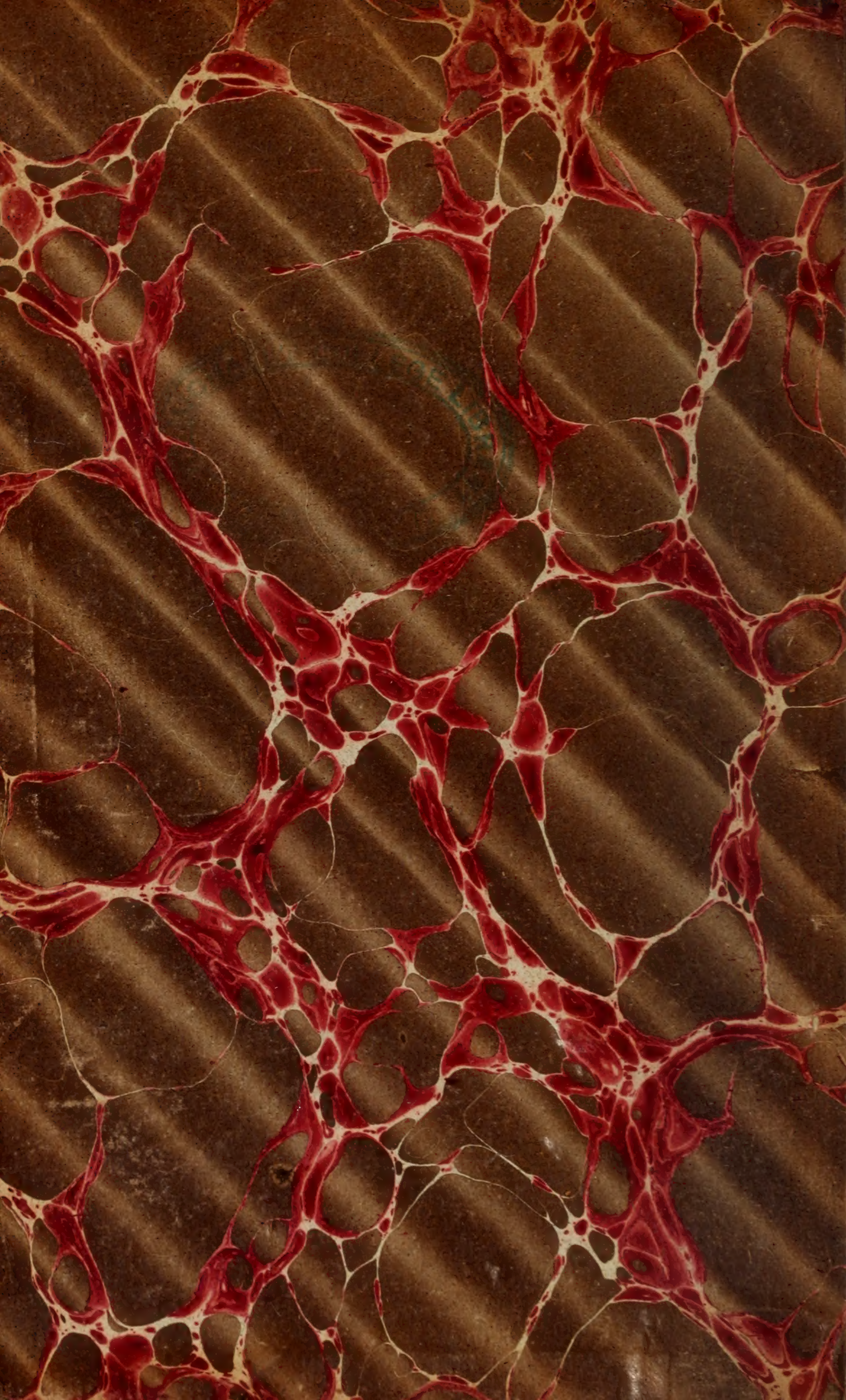






Gift of Rev. J. R. Teefy

1899

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

I

Paris. — Typographie Ferdinand Imbert, 7, rue des Canettes.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

PAR

SON ÉMINENCE LE CARDINAL ZÉPHIRIN GONZALEZ

DES FRÈRES PRÊCHEURS, ARCHEVÊQUE DE SÉVILLE

TRADUITE DE L'ESPAGNOL, AVEC AUTORISATION DE L'AUTEUR

ET ACCOMPAGNÉE DE NOTES

Par le R. P. G. de PASCAL

MISSIONNAIRE APOSTOLIQUE, DOCTEUR EN THÉOLOGIE

TOME PREMIER



PARIS

P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-EDITEUR

10, RUE CASSETTE, 10

1890


THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE
LIBRARY

AVANT-PROPOS DU TRADUCTEUR

Dans un rapport présenté au *Congrès bibliographique international*, en 1888, par un philosophe distingué, M. Domet de Vorges, on lisait ces lignes : « La science scolastique n'a pas encore produit en Espagne de monument plus beau, plus complet, d'étude plus profonde, plus modérée, plus fidèle en même temps à la pensée chrétienne, que l'*Histoire de la Philosophie* de S. Ém. le cardinal Gonzalez, archevêque de Tolède. Ce bel ouvrage en quatre volumes, en est à sa seconde édition, et va être prochainement traduit en français. Jusqu'ici la plupart des *Histoires de la Philosophie* négligeaient les écoles du moyen-âge : il était entendu qu'une période de ténèbres s'étendait de l'invasion des barbares à la Renaissance, et l'on jugeait inutile de s'arrêter à ces argumentateurs qui répétaient sans discernement des textes mal compris d'Aristote. Le cardinal Gonzalez consacre tout un volume à l'histoire de la Philosophie scolastique : il montre la largeur de vues de nos grands docteurs du XIIIe siècle, la liberté de leur pensée, leur souci même de l'exactitude des textes. Mais son amour pour cette grande Philosophie ne l'aveugle pas ; jamais il ne dégénère en une admiration servile. Pour lui la Philosophie de saint Thomas est tout simplement le plus haut point où l'esprit humain soit parvenu, eu égard aux ressources dont disposait le moyen-âge. Il reconnaît qu'au XVe siècle la Scolastique avait besoin de réforme, et il ne se gêne pas pour traiter tel de nos Néo-Scolastiques les plus en renom, San-Severino, par exemple, de scolastique exagéré (*demasiado scolastico*) ». On ne saurait mieux dire.

Qui n'est pas tout à fait ignorant de l'histoire de la pensée contemporaine, connaît le nom du cardinal Gonzalez, et sait que cet illustre fils de Saint-Dominique, fidèle aux traditions de son Ordre et de la théologique Espagne, a prit une part considérable dans le mouvement de restauration philosophique de nos jours. Avec le vénérable P. Liberatore, avec le chanoine San-Severino et le cardinal Zigliara, son confrère en religion et son collègue dans le cardinalat, Gonzalez compte parmi les *Néo-Scolastiques* les plus éminents de notre temps. Ses *Études sur la Philosophie de saint Thomas, comparée avec les principaux systèmes de la Philosophie contemporaine*, est un ouvrage de premier ordre, qui atteste une connaissance étendue des œuvres de l'Ange de l'école et des philosophes modernes ; sa *Philosophia elementaria* est devenue un livre classique dans un très grand nombre d'universités et de séminaires, et son *Abrégé de Philosophie*, en espagnol, a pris rang, dans les collèges de la Péninsule, à côté de l'excellent *Manuel* de Balmès, dont il rappelle les meilleures qualités, avec encore plus de précision et plus de sûreté dans la doctrine philosophique. L'illustre prince de l'Église a couronné ses travaux par une *Histoire de la Philosophie*, déjà arrivée à la seconde édition. C'est l'ouvrage que nous offrons aujour-

d'hui au public, et que l'éminent auteur nous a autorisé à traduire, avec une bienveillance dont nous ne saurions trop le remercier. Cette *Histoire* a le grand mérite d'être suffisamment complète, de mettre parfaitement au courant du mouvement de la pensée humaine dans la suite des siècles, et de ne point se perdre en d'érudites et interminables dissertations, fastidieuses pour la généralité des lecteurs. C'est une œuvre d'une science de bon aloi qui sait se borner, claire, bien ordonnée, à la fois traditionnelle et moderne dans le bon sens du mot. L'auteur n'ignore aucun des travaux de la critique contemporaine, il les a tous consultés et mis à profit ; mais en même temps il a mis sur son travail une empreinte très personnelle. Nous avons la confiance que ce livre sera favorablement accueilli par tous ceux — et ils sont nombreux encore — qui prennent quelque intérêt aux études philosophiques. La connaissance de l'histoire de la Philosophie est le complément nécessaire de toute instruction sérieuse. En plaçant sous le regard de l'esprit les vicissitudes de l'intelligence, ses grandeurs et ses abaissements, ses élans sublimes vers le vrai et ses erreurs étranges, quelquefois honteuses; en nous montrant sous des mouvements divers, parfois contraires, ce qu'on peut appeler la continuité de la pensée humaine, et son adhésion permanente, en dépit de tous les égarements, à ces vérités premières qui constituent le patrimoine commun intellectuel des peuples, elle nous donne une double leçon de la plus haute importance : elle nous apprend d'abord à concevoir quelque méfiance à l'endroit de la raison livrée à elle-même, elle nous met en garde contre les tentations de l'orgueil, et elle dissipe au souffle de l'expérience les rêves du rationalisme ; elle nous préserve, d'un autre côté, d'une sorte de scepticisme et de découragement intellectuel, très commun de nos jours, même parmi de bons esprits, qui est le symptôme caractéristique d'un affaiblissement de l'intelligence, et qui, chose étrange, s'allie beaucoup à une indépendance mal réglée de la raison, voisine de la révolte.

G. DE PASCAL.

Paris, 1er janvier 1890.

Dans le IVme volume, en particulier, nous avons ajouté des notes assez longues, même des chapitres entiers. En tête de ces additions nous avons placé un astérisque, et nous les avons signées des deux initiales : *G. P.*

PRÉFACE DE L'AUTEUR

On touchait a la fin du quinzième siècle ; on voyait déjà se lever à l'horizon, au milieu des tempêtes, l'aurore du seizième siècle, et, au milieu des luttes passionnées de la Renaissance, dans la bataille incessante des écoles, parmi le tumulte que produisait le choc violent des idées cabalistiques et des idées arabico-judaïques, des systèmes anciens et des systèmes nouveaux, des courants païens et des courants chrétiens, Pic de la Mirandole écrivait les paroles suivantes: *Philosophia quærit, theologia invenit, religio possidet veritatem.* Il y a là comme un axiome philosophique qui renferme une vérité incontestable, et qui met en relief l'objet réel, le résultat le plus fécond de ces trois grandes manifestations de l'esprit humain.

Si la mission propre de la Philosophie est de rechercher la vérité, attendu que Dieu « a livré le monde aux disputes des hommes » ; si l'investigation persévérante, profonde, réfléchie de la réalité objective et de la vérité absolue, constitue la fonction essentielle et caractéristique de la Philosophie, — *Philosophia quærit veritatem*, — il n'est pas moins certain qu'il appartient à la Théologie de découvrir et d'affirmer cette réalité dans un sens plus large, et de mettre l'homme en communication intime et parfaite avec la vérité absolue. En effet, la foi qui lui sert de point de

départ, — *fides quærens intellectum*, — la parole de Dieu qui est sa règle et sa lumière, jettent un vif éclat sur les problèmes les plus transcendentaux que discute la Philosophie, car cette foi divine contient une dérivation immédiate de la raison divine, qui est en même temps la réalité complète, l'être infiniment réel, *ens realissimum*, et la vérité absolue, la norme primitive de toute vérité : *Theologia invenit veritatem.*

Que la religion chrétienne, à laquelle fait à coup sûr allusion Pic de la Mirandole, soit la seule qui donne à l'homme la possession pleine et parfaite de la vérité, c'est ce que prouvent d'un commun accord la raison et l'expérience : celles-ci, en effet, nous révèlent que les hommes placés en dehors du grand courant chrétien, si renommés philosophes qu'ils aient été, ont vécu et sont morts dans les anxiétés de l'incertitude et dans les tourments du doute touchant les grands problèmes métaphysiques, moraux et religieux, et en particulier touchant les problèmes formidables sur les rapports de l'homme avec Dieu, sur l'origine de l'homme, sur sa vie, sur sa mort et sur sa destinée finale ; au contraire, l'homme de la foi divine et de la conviction religieuse marche d'un pas ferme et assuré vers sa fin dernière, parce que la foi et la parole de Dieu répandent des torrents de lumière sur le mystère de la réalité divine, de la réalité humaine et de la réalité cosmique, comme sur le formidable mystère de la vie et de la mort de l'homme : *Religio possidet veritatem.*

D'ailleurs, disons-le en passant, le philosophe

de la Renaissance n'a fait que traduire dans une formule précise et, pour ainsi dire, artistique, une pensée qui constitue le fond de l'idée chrétienne, et qui avait déjà été exprimée d'une manière plus ou moins explicite par quelques Pères et docteurs de l'Église, premiers représentants de la philosophie chrétienne. Ainsi, par exemple, plusieurs siècles avant qu'apparût le fameux défenseur des neuf cents conclusions *de omni re scibili*, Lactance avait écrit que la somme du savoir humain consiste dans l'union de la religion et de la science, car, si la religion sans la science est peu digne de l'homme, d'un autre côté, la science sans la religion est insuffisante et ne mérite que peu d'estime : *Scientiæ summam breviter circumscribo : ut neque religio ulla sine sapientia suscipienda sit, nec ulla sine religione probanda sapientia.*

Devons-nous croire pour cela que la Philosophie se trouve réduite à chercher perpétuellement la vérité — *quærit* — sans arriver jamais à la découvrir et à la posséder réellement? C'est là une question qu'au premier abord l'histoire de la Philosophie paraît résoudre dans un sens affirmatif. Opinions contraires soutenues et attaquées avec une égale opiniâtreté et une égale apparence de vérité ; hypothèses qui se lèvent aujourd'hui brillantes et puissantes, et qui disparaissent demain comme une feuille emportée par le vent; luttes, victoires, défaites alternatives du monisme hylozoïste et du dualisme cosmique, du panthéisme immanent et du théisme transcendental, de l'idéalisme et du positivisme, de la morale stoï-

cienne et de la morale épicurienne, du dogmatisme et du scepticisme, de la thèse matérialiste et de la thèse spiritualiste ; époques historiques inspirées et dominées soit par l'une soit par l'autre de ces tendances opposées ; écoles qui naissent, grandissent, dominent, tombent et meurent ; systèmes qui se lèvent et se précipitent les uns sur les autres avec une rapidité vertigineuse et un immense fracas : tel est le spectale qu'offre à nos regards l'histoire de la Philosophie. De là, cette impression plus ou moins accentuée de scepticisme que l'on éprouve tout d'abord à sa lecture. Rien n'est en effet plus propre à incliner l'esprit au scepticisme que le spectacle de la lutte constante, périodique, et trop souvent stérile, de la Philosophie contre elle-même, et que la vue de son impuissance à découvrir et à établir d'une manière stable dans la conscience de l'humanité un système défini et une solution doctrinale quelconque.

Cependant, quand on va au fond des choses ; quand, à travers les luttes et les contradictions éternelles des systèmes philosophiques, on observe avec un regard pénétrant leurs effets et leurs résultats, l'on demeure convaincu que, si l'on a pu dire avec un certain fond de vérité que l'histoire de la Philosophie est l'histoire des erreurs de l'esprit humain, l'on peut également dire que l'histoire de la Philosophie est l'histoire des progrès de l'esprit humain.

Sans affirmer, comme l'affirme la Philosophie rationaliste de l'histoire, que chaque système philosophique représente un moment nécessaire, logique, et par conséquent légitime de l'intelli-

gence et de l'humanité, ou, si l'on veut, de l'absolu de Schelling, de l'Idée hégélienne ; sans croire que tous les systèmes philosophiques qui se sont succédé dans l'histoire, sont également vrais et marquent un progrès ; sans soutenir que l'évolution ascendante et progressive de l'esprit humain, à laquelle ont contribué plus ou moins les différents systèmes, est représentée par une ligne droite, et non par une spirale, même par des déviations et par des mouvements de recul plus ou moins prononcés, l'on peut cependant croire que l'inconstance et que la stérilité de la Philosophie et de ses systèmes ne sont pas aussi complètes qu'on aurait pu le croire à première vue. Si l'on y prend garde, les systèmes philosophiques, au moins ceux qui ont atteint un certain degré supérieur d'importance historique et scientifique, laissent toujours des traces plus ou moins profondes de leur passage dans l'esprit humain et dans la société ; et lorsque, après avoir dominé pendant quelque temps, ils finissent par mourir, ils laissent derrière eux des idées, des tendances, que nous pourrions appeler des sédiments intellectuels, des forces latentes, mais vives et réelles, qui sont autant de facteurs plus ou moins importants de l'évolution progressive de la science, de la société et de l'esprit humain en général.

Pour comprendre mieux cela, il est bon de remarquer qu'il faut concevoir le mouvement progressif de l'humanité comme une ligne résultant de l'impulsion vigoureuse de la Philosophie et de la science, combinée avec l'inertie propre des masses et avec la force de résistance de l'hu-

manité collective. Les philosophes et les savants marchent les premiers; ils affirment de nouveaux principes, de nouvelles maximes ; ils découvrent un nouvel idéal, ils trouvent de nouvelles routes ; mais les masses, qui ont pour *criterium* unique et général le sens commun complété par l'expérience, ont besoin, avant tout, de se rendre compte des nouvelles doctrines, auxquelles s'opposent la coutume et la méfiance instinctive à l'égard de ce qui est inconnu et inexpérimenté ; il faut reconnaître la conformité ou l'opposition des nouvelles idées avec ce qui constitue le *criterium* inné et général de l'humanité, c'est-à-dire, avec le sens commun ; il est surtout besoin de périodes de temps plus ou moins longues pour faire pénétrer ces nouvelles idées dans toutes les couches sociales, et pour que celles-ci, entrant dans des sentiers encore peu frayés, marchent à la suite de la Philosophie et de la science vers le nouvel idéal. Ainsi les philosophes, sans être les auteurs exclusifs du progrès humain, sont et méritent d'être appelés ses précurseurs naturels, et contribuent à accélérer son mouvement.

A coup sûr, sans les philosophes et sans leurs systèmes, l'humanité pourrait s'avancer dans les chemins multiples du bien et de la perfection : car la raison humaine, comme participation de la raison divine, comme impression des idées éternelles (*impressio quædam rationum æternarum*), comme dérivation et ressemblance de la vérité incréée qui se réfléchit en nous (*participatio luminis increati — similitudo increatæ veritatis in nobis resultantis*), contient, suivant la parole de saint

Thomas, une virtualité en quelque sorte infinie (*intellectus est infinitus in intelligendo — potentia quodammodo infinita — potentia ad omnia intelligibilia*), et, par conséquent, elle constitue un principe inné de progrès, elle est une force essentiellement progressive ; il n'en est pas moins certain que, grâce à la Philosophie et à la science, l'humanité s'élance vers le progrès avec plus de rapidité, sinon avec plus de sécurité.

On voit par là qu'il y a au fond de la Philosophie et de son histoire un dogmatisme réel, en dépit de son scepticisme apparent, et que la stérilité qu'à première vue l'on serait tenté de lui reprocher, se résout en une véritable et féconde vitalité.

Cela nous montre en même temp l'importance de l'histoire de la Philosophie. A coup sûr, rien n'est plus utile que la connaissance de l'histoire extérieure des peuples : elle est, suivant le mot de Cicéron, la lumière de la vérité et la maîtresse de la vie ; mais à l'histoire de la Philosophie se joint l'utilité qui s'attache à la connaissance des causes et des lois intimes qui gouvernent les phénomènes extérieurs. Les actions de l'homme naissent de ses convictions ; les faits sont le résultat des idées, et l'histoire des peuples, des Etats et des individus, exprime l'histoire et les évolutions de la pensée humaine, aussi bien dans les grandes collectivités que dans les individus. Ouvrières silencieuses, mais infatigables et actives, les idées préparent, dirigent et constituent le mouvement des hommes et des peuples ; elles déterminent et elles expliquent les progrès, les déviations, les reculs partiels, les élans et les arrêts que l'on re-

marque dans ce grand fait historique social que nous appelons civilisation. Or la civilisation, comme forme la plus large et la plus compréhensive du progrès humain, procède avant tout des idées. La perfection, la vérité, la réalité d'une civilisation, sont nécessairement en rapport avec les idées fondamentales qui l'inspirent, et la diversité de ces idées fondamentales contient la raison suffisante de la diversité des civilisations elles-mêmes. L'idée constitue la trame vive et féconde de l'histoire des hommes et des peuples : l'histoire du fait demeure lettre morte, si elle n'est pas vivifiée et interprétée par l'histoire de l'idée.

Il suit de là que l'histoire de la Philosophie, laquelle, en définitive, n'est pas autre chose que l'histoire même de la pensée humaine, l'histoire des idées, est d'une importance extrême, car elle constitue un élément principal de la Philosophie de l'histoire et de la Philosophie de la civilisation. Elle ne renferme pas seulement la raison suffisante primordiale du mouvement de progrès qui s'accomplit dans l'humanité d'une manière lente et graduelle, mais elle explique aussi les mouvements extraordinaires et brusques qui de temps à autre se manifestent dans la marche de l'histoire et de la civilisation. Que si l'action lente, mais persévérante et irrésistible des idées explique le mouvement progressif du premier genre, leur action extraordinaire, conséquence naturelle de l'apparition subite, soit de conceptions grandioses et originales qui heurtent violemment d'autres conceptions, soit de penseurs doués d'une grande activité, explique la seconde espèce de

mouvements. N'oublions pas que l'histoire de la Philosophie, comme l'histoire des peuples, a ses grands législateurs, ses changements de dynasties philosophiques, ses révolutions et ses restaurations.

Que l'on ne croie pas cependant que j'attribue à la Philosophie seule tout ce qu'il y a de perfection et de progrès dans l'histoire de l'humanité. Loin de là ! je pense, au contraire que l'idée chrétienne a joué un rôle à part, et a exercé une influence capitale à l'origine et dans le développement de la vraie civilisation. L'histoire, la raison et l'expérience disent assez haut ce que serait la civilisation dont s'enorgueillit l'Europe, si elle n'avait pas été préparée, dirigée et vivifiée par le principe chrétien. L'histoire de la Grèce et de Rome dans l'antiquité, comme l'histoire de l'Inde, de la Chine et de l'Afrique musulmane, démontrent de la manière la plus claire que la civilisation produite et inspirée par la seule idée philosophique, si admirable, si élevée, si profonde que soit cette idée, incarnée dans les noms de Platon, d'Aristote, de Zénon et de Plotin, est une civilisation placée à une distance immense de notre civilisation européenne ; que toute civilisation privée de l'idée chrétienne est une civilisation essentiellement inféconde, stérile et incomplète, comme il arrive dans l'Inde et en Chine, encore qu'elle soit informée par certaines idées religieuses mêlées aux idées philosophiques ; qu'enfin toute civilisation qui extirpe de son sein le principe évangélique, languit et meurt, comme a langui et est morte la civilisation dans la patrie

des Origène, des Tertullien et des Augustin.

Le Christianisme, qui commença par proclamer à haute voix l'égalité et la fraternité de tous les hommes devant Dieu et devant la nature, vérités fondamentales et constitutives de toute civilisation digne de ce nom, mais vérités que n'étaient même pas arrivés à entrevoir, ni le génie intuitif de Platon, ni le talent analytique et encyclopédique d'Aristote, ni l'instinct juridique de Rome ; le Christianisme, qui, avec son *in principio creavit Deus cœlum et terram*, résout d'une manière aussi simple que philosophique, le grand problème cosmologique qui avait tourmenté la Philosophie grecque ; le Christianisme, qui offre des solutions complètes, fécondes, fermes et précises, pour tous les grands problèmes qui troublent l'intelligence et le cœur de l'homme, et particulièrement pour ceux qui ont trait à son origine, à sa destinée finale et éternelle, à son avenir dans la vie présente et dans la vie future, à ses relations avec ses semblables et avec Dieu ; le Christianisme, dis-je, avant la Philosophie, et bien plus que la Philosophie, donna à la civilisation européenne ce qu'elle a de plus grand et de plus élevé, et il fut la cause de sa supériorité réelle sur les civilisations étrangères à l'action de l'Evangile. La Révolution, qui semble avoir dressé son trône au centre même de cette civilisation, peut bien lui imprimer des tendances antichrétiennes, des idées socialistes et communistes, des coutumes païennes et sensualistes ; elle peut s'efforcer de l'arracher au Christianisme, pour la rejeter dans le vieux paganisme ; elle peut déchaîner des colères puissantes et accu-

muler des haines profondes contre le Christ et son Église ; mais elle ne pourra jamais persuader à l'homme impartial et de bonne volonté que l'origine historique, la raison suffisante primordiale et les éléments les plus importants de la civilisation européenne ne sont point dus au Christianisme. Peut-on mettre en doute que les grandes institutions, les grandes idées, les grandes aspirations qui caractérisent la civilisation moderne et lui donnent une supériorité marquée sur les civilisations anciennes, doivent leurs commencements, leur developpement et leur force native au Christianisme ? Peut-on mettre en doute que la culture européenne doive sa naissance et son progrès à ce Christianisme qui sema l'Europe d'écoles publiques et gratuites pour le peuple, d'universités pour les élus de la science ? Faut-il rappeler ici que le Christianisme allégea d'abord, brisa ensuite les chaînes matérielles de l'esclave, après avoir brisé ses chaînes morales, en lui rendant la conscience de sa propre dignité ?

Ce fut aussi le Christianisme qui réforma les mœurs publiques et privées, qui adoucit les coutumes de la paix et de la guerre, qui transforma peu à peu la vie civile et la vie politique, les lois et les institutions ; lui qui introduisit dans le sein de la société l'idée de la fraternité et de l'amour universel des hommes, l'idée de la liberté et l'idée de la justice, dont l'abolition de l'esclavage, la réhabilitation de la femme, la liberté de la personne et du travail, l'indépendance et la dignité de la conscience religieuse devant les pouvoirs humains, l'inviolabilité du droit et de la propriété,

sont les conséquences légitimes. Je ne nie certainement point la participation réelle de la Philosophie, sinon dans la naissance, du moins dans le développement et dans les applications de ces grandes idées; bien au contraire, j'attribue une influence décisive à la spontanéité native de l'esprit humain, aux éclairs de la raison, aux intuitions du génie. Plaise à Dieu que la raison, la Philosophie et la science n'abusent point de leurs forces, de ces forces qu'elles tiennent du principe chrétien, pour se révolter contre lui, pour blasphémer leur divin fondateur, pour fausser, détourner de sa véritable direction, et détruire le mouvement de civilisation chrétienne de la vieille Europe, et pour la jeter en proie au socialisme athée !

Ce n'est pas tout : l'idée même du progrès humain, cette idée que la Philosophie moderne, je pourrais dire la Philosophie révolutionnaire, revendique pour elle d'une façon exclusive, doit au Christianisme son germe initial et son premier développement. Pour qui connaît l'histoire et la doctrine du Christianisme, c'est une vérité hors de conteste que dans la théorie éthico-chrétienne est contenue l'idée du véritable progrès, j'oserai dire indéfini, dans l'homme : car sa perfectibilité éthico-intellectuelle embrasse un champ sans limites; son idéal est l'infini même; sa mesure est l'assimilation à Dieu, vérité absolue, bonté et sainteté suprêmes. Il est en même temps incontestable que la *Cité de Dieu* de saint Augustin, *l'Histoire* de Paul Orose, et les livres *de Gubernatione Dei* de Salvien, renferment à l'état plus ou moins développé l'idée du progrès humain social et histori-

que ; cette loi générale du progrès, particulièrement en ce qui touche l'ordre intellectuel et scientifique, a été signalée et défendue au moyen âge par Roger Bacon et par Durand ; elle a été ensuite appliquée par l'auteur du *Novum Organum*, et développée par Pascal. Il est certain que le progrès reconnu et proclamé par Pascal et par la Philosophie chrétienne n'est point le progrès de la perfectibilité indéfine et palingénésique de Condorcet, ni le progrès sensualiste et libertin de Saint-Simon et de Fourrier, ni le progrès humanitaire de Leroux et de Prudhon, ni le progrès positiviste de Comte et de Littré, ni le progrès transformiste et évolutionniste de Darwin et d'Hæckel, ni même le progrès physico-fataliste de la nouvelle école sociologiste ; mais c'est le progrès de la raison et de l'histoire, le progrès qui unit, dans un accord merveilleux, la contingence des faits et la liberté individuelle avec la causalité universelle et l'infaillibilité de la Providence divine.

Nous venons de reconnaître l'importance de l'histoire de la Philosophie et sa supériorité par rapport à l'histoire purement extérieure des peuples, supériorité qui a pour base la supériorité de la pensée sur l'action extérieure, de l'idée sur le fait. Déterminons maintenant les conditions scientifiques et la méthode qui doivent présider à son développement, si l'on veut qu'elle soit féconde en résultats : bref, après avoir fixé l'*objet* particulier de l'histoire de la Philosophie, ce qui la constitue, ce qui la distingue spécifiquement — *scientia specificatur per objectum*, disaient justement

les anciens scolastiques —, il faut fixer la *méthode* qu'il convient de suivre dans l'exposition de son objet.

D'après Hegel et son école, il en est de l'histoire de la Philosophie comme des autres sciences historiques et positives : on doit l'écrire en se plaçant au point de vue de l'identité radicale et réelle du fait et de l'idée, et, par conséquent, en absorbant le *phénomène* dans le *noumène*, l'expérience sensible dans la raison pure, le fait dans l'idée. Cette conception de l'histoire une fois admise, conception qui n'est après tout qu'une application de ce principe fondamental des hégéliens : *tout ce qui est rationnel est réel*, il doit exister une identité parfaite, ou, à tout le moins, un parallélisme étroit entre l'ordre chronologique et l'ordre logique. Les faits répondent aux concepts de la raison pure, où ils prennent racine et avec lesquels ils s'identifient ; et comme les concepts de la raison nous sont plus facilement connus, et plus immédiatement, que les faits historiques et que les phénomènes extérieurs qui en dépendent, il suit de là que l'histoire de la Philosophie n'est, pour l'historien philosophe, que la succession dialectique de certains moments de l'idée. En d'autres termes : la contingence apparente et extérieure des systèmes philosophiques se résout dans une évolution interne nécessaire de la raison universelle immanente, ou de l'idée, et l'histoire de la Philosophie ne peut être autre chose qu'une synthèse *a priori* de la raison pure, une synthèse compréhensive mais arbitraire, une sorte de conception préhistorique de la Philosophie.

Malgré ce qu'elle a de grandiose et de fascinateur, cette conception hégélienne est de tout point inadmissible : car elle aboutit à substituer à l'objet réel et historique des systèmes philosophiques la pure abstraction de catégories purement idéales et dialectiques. D'après l'hégélianisme, les relations internes et dialectiques des concepts rationnels déterminent la succession chronologique et objective des différents systèmes philosophiques; et la vérité est que, dans l'ordre historique et réel, cette succession renferme un côté subjectif, et est déterminée, en partie au moins, par des influences psychologiques et par l'action du milieu où se produisent et se développent les idées. Étant donnée l'existence de l'idée hégélienne, la raison et l'expérience démontrent que, si le *processus* dialectique de cette idée peut fonder et déterminer l'ordre logique des concepts de la raison pure et leurs relations internes idéales, jamais elle ne pourra nous donner la réalité contingente des choses et l'ordre chronologique des faits. L'histoire, comme la nature physique, demande qu'on l'observe, elle veut qu'on l'interroge et qu'on l'étudie dans sa réalité concrète ; on ne peut ni la deviner ni la construire *a priori*.

Il est juste d'ajouter que, si l'on ne veut pas tomber dans l'extrême contraire, il ne faut pas rejeter absolument, et sous tous les rapports, cette conception hégélienne de l'histoire, et encore moins son application à l'histoire de la Philosophie. Celle-ci, sans doute, ne doit pas être une construction systématique et aprioristique de la raison pure, qui supprime la réalité

historique des faits ; d'un autre côté, il ne faut pas qu'elle soit une narration purement empirique des système philosophiques : elle doit étudier, discerner, déterminer le lien des systèmes entre eux, leur action et leur réaction réciproques, la filiation des doctrines, la loi qui préside aux faits, et la succession rationnelle qui se cache sous le voile de la succession historique. A notre avis, l'histoire de la Philosophie contient à la fois un élément empirique et contingent, et un autre élément rationnel et nécessaire. Elle n'est ni un système dialectique de concepts purs, ni une simple juxtaposition de doctrines, ou, comme le disait Hegel lui-même, « elle n'est pas une série d'aventures de chevaliers errants qui se battent pour une beauté qu'ils n'ont jamais vue, et qui ne laissent après eux que le récit agréable de leurs ridicules entreprises ». Bref, l'histoire de la Philosophie exposera d'abord avec exactitude les systèmes philosophiques, considérés comme des produits de l'intelligence et de la liberté de l'homme placé dans certaines conditions de milieu ; ensuite elle devra rechercher et marquer la raison suffisante de ces systèmes, leur loi génératrice, l'idée rationnelle, nécessaire et une qui se cache sous le désordre apparent des faits, les relations doctrinales des systèmes, considérés comme les facteurs propres de l'histoire de la Philosophie, abstraction faite de l'unité primitive, éloignée et indirecte, que la Philosophie scientifique tient de la Philosophie ordinaire et de sens commun.

En effet, la succession des systèmes philosophiques, considérée comme le mouvement géné-

rateur de la Philosophie, et son histoire, manifestation partielle de la pensée réflexe, sont en dehors de l'action directe du sens commun, bien qu'elles en subissent, quant aux applications pratiques, et dans une certaine mesure, l'influence spontanée et secrète. C'est que cette philosophie du sens commun constitue le fond essentiel de la raison humaine dans ses rapports naturels avec la vérité, son objet nécessaire. En d'autres termes : l'histoire de la Philosophie, évolution systématique et réfléchie de la raison humaine, perd souvent de vue, dans sa marche, cette philosophie du sens commun, qui lui sert de point de départ premier, extérieur si l'on veut, mais dont la force native et essentiellement conservatrice ne permet pas à certaines idées de prendre racine dans la conscience populaire, comme il est arrivé pour le nirvana du Bouddhisme, pour les théories communistes de Platon, pour les exagérations morales du Stoïcisme, et pour tant d'autres théories dangereuses et incompatibles avec le bonheur de l'humanité, que nous rencontrons à chaque pas dans l'histoire de la Philosophie. Comme ensemble organique de systèmes et comme évolution historique spéciale et concrète, la Philosophie se meut dans une sphère relativement indépendante de la philosophie du sens commun ; mais elle conserve toujours des points de contact avec celle-ci, et elle est soumise à sa force d'attraction : c'est une construction fermement assise sur le granit ; elle est une conception réflexe de la pensée individuelle, ce qui suppose une conception spontanée e la raison universelle.

L'avènement de Jésus-Christ, qui est le centre de l'histoire universelle du genre humain, est aussi le point central de l'histoire de la Philosophie. De là vient naturellement la division de la Philosophie en Philosophie païenne et en Philosophie chrétienne, en Philosophie antérieure et étrangère au Christianisme et en Philosophie postérieure, soumise à l'influence de l'idée chrétienne. Il y a plus : à partir des premières années du XVI[e] siècle, au sein même de la Philosophie, jusqu'alors presque exclusivement chrétienne, commença un mouvement séparatiste, qui s'est développé jusqu'à nos jours, grâce à un grand nombre de philosophes rationalistes entichés de doctrines incompatibles avec le Christianisme. Aussi est-il nécessaire de partager la période de la philosophie postérieure au Christianisme en Philosophie chrétienne à proprement parler, et en Philosophie moderne, qui, à côté d'auteurs, de systèmes et d'éléments chrétiens, embrasse en même temps des auteurs, des systèmes et des éléments plus ou moins hétérodoxes et antichrétiens.

Dans ce sens et avec ces réserves, j'accepte et j'ai adopté dans cet ouvrage la classification, généralement reçue, de *Philosophie païenne* ou *ancienne*, de *Philosophie chrétienne* et de *Philosophie moderne*. Chacune de ces grandes divisions comprend une section en rapport avec une évolution particulière. Ainsi, par exemple, la Philosophie chrétienne peut se subdiviser en Philosophie patristique et en Philosophie scolastique, qui, à son tour, donne lieu à d'autres subdivisions. Dans la Philosophie moderne, nous pouvons dis-

tinguer la première époque, qui s'étend depuis Bacon, ou, si l'on veut, depuis la Renaissance, jusqu'à Kant, avec lequel commence la seconde période. On peut appliquer des divisions analogues à la Philosophie païenne, qui renferme, outre la Philosophie des peuples orientaux, la Philosophie antésocratique, la Philosophie postsocratique et la Philosophie gréco-romaine.

On a cru qu'il était bon de faire entrer dans le cadre de la philosophie païenne la Philosophie des civilisations orientales, Philosophie antérieure à celle de la Grèce, ou qui ne se meut pas dans son orbite. A mon sens, toute histoire de la Philosophie qui ne tient pas compte de ce mouvement de la pensée humaine, est incomplète. Cette Philosophie des peuples anciens, bien qu'elle soit inférieure à la Philosophie grecque, ne manque point d'importance historique et scientifique; elle a une signification dans l'évolution progressive et dans les vicissitudes de l'idée philosophique, et elle jette quelque lumière sur les origines de l'histoire et de la civilisation. Il serait peu raisonnable de garder aujourd'hui le silence sur les spéculations philosophiques qui ont eu pour théâtre les rives du Gange, et qui ont été le point de départ du mouvement boudhiste, qui a dominé et qui domine encore les vastes régions de l'Asie centrale et méridionale. L'espèce de renaissance boudhiste à laquelle nous assistons, et l'importance intellectuelle que certains veulent attribuer au Boudhisme, rendent indispensables l'exposition et l'examen de l'idée que renferme cette conception asiatique.

Quant à ce qu'on peut appeler la partie externe de la méthode, principalement en ce qui touche la nature et l'emploi des sources, il nous a paru bon d'adopter un terme moyen, évitant de la sorte deux extrêmes dans lesquels on tombe facilement dans les œuvres d'histoire et d'érudition, et qui sont également regrettables. Nous voyons, par exemple, des histoires de la Philosophie entièrement dépourvues non seulement de citations, mais encore de toute sorte d'indications bibliographiques et de sources historiques ; d'un autre côté, il y a des ouvrages où les citations, les indications bibliographiques et les sources remplissent des pages entières et absorbent une partie considérable de l'ouvrage. Ce luxe de citations et de sources, que l'on peut tolérer quand il s'agit d'une histoire de la Philosophie étendue et volumineuse est absolument hors de propos dans une histoire élémentaire et abrégée de la Philosophie.

Aussi, après quelques hésitations, ai-je pris le parti d'adopter en cette manière un terme moyen. Il consiste à indiquer au commencement de l'ouvrage les sources principales et les travaux les plus importants que nous avons consultés, soit pour toute l'histoire de la Philosophie, soit pour l'une de ses périodes, soit encore pour les philosophes les plus considérables. Cela ne nous empêche pas de faire quelques citations, et d'intercaler parfois dans le texte du livre les paroles mêmes des auteurs, afin que le lecteur puisse juger par lui-même de la fidélité et de l'exactitude de notre exposition. En général, j'ai fait ces citations quand il s'est agi ou de philosophes et de systèmes

d'une grande importance dans l'histoire de la Philosophie, ou d'œuvres particulières généralement peu connues, ou de points controversés entre les critiques, ou enfin d'opinions que n'ont pas mentionnées ou qu'ont jugées d'une manière inexacte les historiens de la Philosophie. Dans une histoire élémentaire, une érudition excessive, outre qu'elle comunique au livre un certain caractère pédantesque, apporte de la confusion dans les idées et dans les jugements. Mais vouloir bannir aujourd'hui toute espèce d'érudition bibliographique et toute citation de textes, ce serait méconnaître le caractère propre et la nature des ouvrages historiques, dans lesquels rien ne doit être cru sur la simple parole de l'auteur ; ce serait surtout méconnaître les exigences de l'époque de critique que nous traversons.

J'ajoute que les sources principales dont je me suis servi pour connaître et exposer la doctrine des philosophes qui ont une valeur historique et scientifique spéciale, ont été, généralement parlant et à peu d'exceptions près, leurs propres écrits. Même quand il s'est agi de certains philosophes de second ordre, je me suis cru obligé de consulter et de lire en totalité ou en partie leurs œuvres : ce n'est qu'ainsi qu'il est possible d'exposer fidèlement et de juger avec quelque compétence la doctrine et les idées de certains auteurs, doctrine et idées que beaucoup d'historiens de la Philosophie ont coutume d'exposer et de juger en suivant la routine et d'une façon inexacte, ou dont ils omettent complètement l'exposition, malgré leur importance relative, comme cela est

arrivé pour quelques représentants de la Philosophie scolastique.

La Philosophie espagnole tient dans mon ouvrage plus de place que ne le comporte une histoire générale de la Philosophie ; les lecteurs espagnols ne me feront pas un reproche de ce défaut, bien qu'il puisse être blâmé par les étrangers, si toutefois quelqu'un d'entre eux s'aventure à lire ce livre.

Les défauts de cet ouvrage, sans parler de ceux qui tiennent à l'insuffisance de l'auteur, trouveront, je l'espère, quelque excuse dans les circonstances de temps et de lieu où il a été écrit. Il a été composé, il est vrai, dans la patrie de Sénèque, mais au milieu des graves et multiples occupations de la charge épiscopale : c'est dire que nous avons été privé des loisirs, et surtout de la tranquillité d'esprit, si nécessaires pour mener à bon terme des travaux de cette sorte.

L'histoire de la Philosophie est peut-être la partie de la science la plus négligée chez nous : ce doit être là un stimulant, pour ceux de mes compatriotes qui se trouvent dans de meilleures conditions que moi, à combler ce vide de notre littérature. J'avoue que cette considération n'a pas peu contribué à me faire prendre la plume pour écrire cet essai d'*Histoire de la Philosophie.*

SOURCES

SOURCES GÉNÉRALES

Brucker, *Historica critica Philosophiæ a mundi incunabulis ad nostram usque ætatem deducta.* — 1741.

Tennemann, *Manuel de l'histoire de la Philosophie*, trad. V. Cousin. — 1839.

De Gerando, *Histoire comparée des systèmes de Philosophie relativement aux principes des connaissances humaines.* — 1823-1841.

Ritter, *Histoire de la Philosophie ancienne*, trad. Tissot. — 1835.

— *Histoire de la Philosophie chrétienne*, trad. M. Trullard. — 1844.

— *Histoire de la Philosophie moderne*, trad. Challemel-Lacour. — 1861.

Cousin, *Histoire générale de la Philosophie.* — 1867.

— *Introduction à l'Histoire de la Philosophie.*

Scholten, *Histoire comparée de la Philosophie et de la religion*, trad. Deville. — 1861.

Weber, *Histoire de la Philosophie européenne.* — 1872.

Nourrisson, *Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à Hegel.* — 1874.

Michelis, *Geschichte der Philosophie von Thales bis auf unsere Zeit.* — 1865.

Uebeerweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* — 1870.

Janet, *Histoire des doctrines morales et politiques.* — 1858.

Lange, *Histoire du matérialisme.* — 1858.

SOURCES POUR LA PHILOSOPHIE ANTÉRIEURE A LA PHILOSOPHIE GREÇQUE.

Encyclopédie du XIXe siècle. — Articles qui traitent des religions des peuples anciens et de leur Philosophie.

Welte et Wetzer, *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique,* traduction Goschler. — Articles qui traitent de la doctrine philosophico-religieuse des Juifs et des autres peuples anciens. — 1858-65.

Gobineau, *les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale.* — 1865.

Colebrooke, *Essai sur la Philosophie des Indous,* trad. Pauthier. — 1833.

Burnouf, *Introduction à l'Histoire du Boudhisme indien.* — 1844.

Barthélemy Saint-Hilaire, *Boudha et sa religion.* — 1860.

Regnaud, *Études de Philosophie indienne.* — 1876.

Bunsen, *Dieu dans l'histoire,* trad. A. Dietz. — 1868.

Max Müller, *la Science de la religion,* trad. H. Dietz. — 1873.

Anonyme, *de Ritibus Sinensiam erga Confucium philosophum et progenitores mortuos.* — 1700. Cet ouvrage paraît avoir été écrit par quelque missionnaire jésuite, à en juger par ses idées sur les rites chinois.

Navarette (P. Fr. Dominique), *Histoire de Chine,* ouvrage dans lequel ce célèbre missionnaire expose et discute la doctrine des lettres chinoises, à l'occasion des controverses sur les rites chinois.

Noël (P. François), *Sinensis imperii libri classici sex e sinico idiomate in lat. vers.* — 1771.

Meiners, *de Zoroastris vita, institutis, doctrina et libris.* — 1780.

Harlez, *Le Zend-Avesta*, essai critique publié dans la *Revue catholique de Louvain*. — 1874.

Wiseman, *Discours sur les rapports qui existent entre la science et la religion révélée*. — 1844.

Lenormant, *Manuel d'Histoire ancienne de l'Orient*. — 1868.

Buchet, *la Science et le Christianisme*. — 1874.

Biblia sacra, seu vetus Testamentum.

Flavii Josephi, *Opera*. — 1726.

Hérodote, *Historiarum libri IX : recognovit Guilielmus Dinderfius*. — 1862.

Ctesiæ Cnidii Fragmenta, dissertatione et notis illustrata a Carolo Müller. — 1862.

SOURCES POUR LA PHILOSOPHIE GRECQUE

Aurea Carmina Pythagoræ, cum commentariis Stephani nigri, édition de Bâle, sans date.

Diogenes Laertius, *de Vitis, Dogmatibus et Apophegmatibus clarorum philosophorum*. — 1759.

Ritter et Freller, *Historia Philosophiæ græco-romanæ ex fontium locis contexta*. — 1838.

Zeller, die Philosophie der Griechen. — 1856.

Laforêt, *Histoire de la Philosophie ancienne*. — 1856.

Xénophon, *Memorabilia Socratis*, trad. Schneider. — 1863.

Platon, *Opera, Marsilio Ficino interprete*. — 1556.

Aristoteles, *Opera*. — 1608.

Soury, *L'École d'Athènes* étude critique sur les rapports de l'école socratique avec le matéralisme, publiée dans la *Revue philosophique*. — 1876.

Marsile Ficin, *Theologia platonica de immortalitate animarum*. — 1559.

Juste-Lipse, *Manuductio ad Stoïcam Philosophiam*. — 1604.

Sénèque, *Opera quæ extant omnia, a Justo-Lipsio emendata.* — 1605.

Epictète, *Enchiridion et Cebetis tabula.* — 1570.

Guyau, *la Contingence dans la nature et la Liberté dans l'homme selon Épicure.* — 1877.

Gassendi, *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus, placitisque Epicuri.* — 1675.

Lucrèce, *de Rerum natura.* — 1850.

Philon, *Opera omnia.* — 1613.

Plotini, *libri in sex Enneades distributi a Marsilio Ficino translati et comment. illustrati.* — 1559.

Porphyre, *de Diis atque Dæmonibus. — De Abstinentia ab esu animalium. — De Anima, Marsilio Ficino interprete.* — 1552.

— *Introductio ad universalia, daverino Bœtio interprete.* — 1552.

Jamblique, *de Mysteriis Ægytiorum, Chaldæorum et Assyriorum.* — 1554.

Proclus, *Commentaria in Alcibiadem Platonis primum de Anima et dæmone, Marsilio Ficino interprete.* — 1552.

Jules Simon, *Histoire de l'École d'Alexandrie.* — 1845.

SOURCES POUR LA PHILOSOPHIE PATRISTIQUE ET POUR LA PHILOSOPHIE DE TRANSITION.

Saint Justin, *Opera*, et principalement son *Exhortation aux Grecs.* — 1615.

Saint Irénée, *Opera omnia*, et spécialement le traité *Adversus hæreticos*, qui contient l'histoire et l'analyse du Gnosticisme. — 1734.

Clément d'Alexandrie, *Opera omnia quæ supersunt.* — 1642.

Origène. *Opera quæ quidem extant omnia, per Desid. Erasmum Roterodamum, partim versa, partim vigilanter recognita.* — 1536. Les *Homélies sur la Genèse*, le traité *de Principiis* ou *Periarchon*, et les huit livres *Contra Celsum*, sont les sources principales relativement à ses opinions philosophiques.

Tertullien, *Opera quæ hactenus reperiri potuerunt.* — 1598.

Lactance, *Institutiones divinæ*, — 1748.

Saint Augustin, *Opera omnia*, 1739, et spécialement les traités *de Trinitate — de Civitate Dei, — de Ordine, — de Quantitate animæ, — de Libero Arbitrio. — Contra Academicos. Confessiones, Retractationes.*

Boëce, *Opera, quæ extant, omnia.* — 1546.

Cassiodore, *Opera omnia.* — 1679.

Saint Isidore de Séville, *Opera omnia.* — 1599, et principalement les *Etymologiæ* et le traité *de Natura rerum.*

Némésius, *de Natura hominis, Georgio Valla interprete.* — 1538.

Augustin Engubinus, *de Perenni Philosophia libri decem.* — 1542.

Remy Cellier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques.* — 1747.

Kind. — *Theologie und Naturalismus in der altchristlichem Zeit.* — 1876.

Freppel, *Cours d'éloquence sacrée.* — 1857 et sqq.

Saint Thomas, *Expositio in librum B. Dionysii de Divinis Nominibus.* — 1747.

Gotti, *Veritas religionis christianæ ex devietis hæresibus directe ejus veritatem impugnantibus demonstrata.* — 1750. Contient d'intéressantes notices concernant le Gnosticisme et autres hérésies de la primitive Église.

Tricalet, *Bibliotheca manualis Ecclesiæ Patrum.* — 1773.

SOURCES POUR LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

Scot Érigène, *de Divisione naturæ libri quinque.* — 1681.

Saint Anselme, *Opera labore et studio Gabrielis Gerberon edita.* — 1721.

Abailard, *Opera nunc primum edita ex Mss. cod. fr. Ambœsii* — 1616. Sa *Theologia christiana*, et ses *Commentaires sur la Genèse* se trouvent dans le *Thesaurus anecdotorum* de Durand et Martène.

Hugues de Saint-Victor, *Opera omnia.* — 1618.

Richard de Saint-Victor, *Opera omnia.* — 1518.

Pierre Lombard, *Sententiarum libri quatuor.* — 1576.

Salisbury, *Policraticus, sive de Nugis curialium et Vestigiis philosophorum.* — 1664.

Albert le Grand, *Opera omnia.* — 1651.

Vincent de Beauvais, *Speculum majus quadruplex.* — 1624.

Saint Thomas d'Aquin, *Opera omnia.*

Alexandre de Halès, *Opera.* — 1576.

Saint Bonaventure, *Opera jussu Sixti V edita.* — 1588.

Henri de Gand ou **Goetals**, *Quodlibeta in quatuor libros Sententiarum.* — 1518.

Gilles de Rome, *De Regimine principum*, et les *Quæstiones in secundum librum sentent.* — 1581.

Roger Bacon, *Opus majus ad Clementem IV.* — 1739.

Jean Duns Scot, *Opera omnia collecta, recognita, notis et commentariis illustrata.* — 1639, et spécialement ses *Conclusiones et Quæstiones metaphysicæ, Commentaria in lib. Sentent.*, et sur le *de Anima* d'Aristote.

Raymond Lulle, *Opera omnia*, édit. de Mayence. — 1721-1744.

Durand, *In Sententias theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri quatuor.* — 1547.

Thomas Bradwardin, *de Causa Dei contra Pelagium et de Virtute causarum.* — 1618.

Guillaume Occam, *Quæstiones et Dicisiones in IV lib. Sentent.* — 1495.

Pierre d'Ailly (de Alliaco), *Quæstiones super IV lib. Sententiarum.* — 1490.

Gerson, *Opera omnia.* — 1606, et spécialement le traité *de Concordia metaphysicæ cum logica.*

Biel (Gabriel), *Repertorium generale et succinctum super quatuor libros Sententiarum.* — 1519.

Sabunde, *Libro de las criaturas o Theologia natural.* — 1616.

Cardinal Cajétan, *Commentaria in summam theologicam D. Thomæ,* et sur l'opuscule *de Ente et Essentia.*

Javelli, *Totius rationalis, naturalis, divinæ ac moralis Philosophiæ Compendium.* — 1568

Melchior Cano, *Opera in duo volumina distributa.* — 1674.

Dominique Soto, *de Justitia et Jure libri decem ad Carolum Hispaniarum principem.* — 1556.

Suarez, *Disputationes metaphysicæ.* — 1614.

Martene, et Durand. *Thesaurus novus anecdotorum.* — 1717.

Quétif et **Échard**, *Scriptores Ord. prædicatorum.* — 1719.

Wading, *Bibliotheca scriptor. Ordinis Minorum.* — 1650.

Rousselot, *Études sur la Philosophie dans le moyen âge.* — 1840.

Hauréau, *de la Philosophie scolastique.* — 1852.

Ozanam, *Dante et la Philosophie catholique au treizième siècle.* — 1855.

Rémusat, (Charles) *Saint Anselme.* — 1852.

Michaud, *Guillaume de Champeaux et les Écoles de Paris au douzième siècle.* — 1867.

Jourdain, *la Philosophie de saint Thomas d'Aquin.* — 1858.

SOURCES POUR LA PHILOSOPHIE DES ARABES ET DES JUIFS AU MOYEN AGE.

Avicenna, *Opora à Ger. Cremon. abarabica lingua in latinam reducta.* — 1522.

Averroès, *In Aristotelis opera omnes qui ad hæc usque tempora pervenere Commentarii.* — 1562.

Tophail, *Philosophus antodidactus*, trad. Pococke. — 1671.

Maïmonides, *le Guide des égarés*, trad. Munk. — 1856.

Schmölders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, et notamment sur la doctrine d'Algazzali.* — 1842.

Renan, *Averroès et l'Averroïsme.* — 1852.

Casiri, *Bibliotheca arabico hispana escurialensis.* — 1770.

Munk, *Mélanges de Philosophie juive et arabe.* — 1859.

Éliphas Lévi, *Histoire de la magie, avec une exposition claire et précise de ses procédés, de ses rits et de ses mystères.* — 1860.

SOURCES POUR LA PHILOSOPHIE DE LA RENAISSANCE ET POUR LA PHILOSOPHIE MODERNE.

Marsile Ficin, *Opera in duos tomos digesta.* — 1641.

Pomponazzi, *Tractatus de immortalitate animæ.* — 1516.

Pic de la Mirandole, *Joannis et Francisci Mirandulani opera.* — 1601.

Cardan, *de Rerum varietate.* — 1557.

Louis Vivès, *Opera omnia.* — 1782.

Vanini, *Œuvres philosophiques*, trad. Rousselot. — 1842.

Jordano Bruno, *della Causa principio, ed uno.* — 1584.

— *De Immenso et Innumerabilibus, seu de Universo et Mundis.* — 1591.

— *De Compendiosa Architectura et Complemento artis lulianæ.* — 1582.

— *De Lampade combinatoria luliana ad infinitas propositiones et media invenienda.* — 1587.

Campanella, *Universalis Philosophiæ sive Metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes tres.* — *Philosophiæ rationalis partes quinque, videlicet, Grammatica, Dialectica, Rhetorica, Poetica, Historiographia, juxta propria dogmata.* — 1638. — *Prodromus Philos. instaurandæ.* — 1617. — *De Monarchia hispanica.*

Bacon, *Opera philosophica.* — 1834.

Descartes, *Opera Philosophica.* — 1692.

Huet, *Censura philosophiæ cartesianæ.* — 1692.

Hobbes, *Elementa philosophica de cive.* — 1642, et **Jules Soury,** dans l'étude critique sur l'*Histoire du matérialisme* de Lange, publiée dans la *Revue philosophique*, 1876.

Spinoza, *Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicæ pace posse concedi, sed eamdem nisi cum pace reipublicæ ipsaque pietate, tolli non posse.* — 1670, et l'*Ethica.* — 1677.

Vloten, *Ad B. de Spinoza Opera quæ supersunt omnia Supplementum.* — 1862.

Turbiglio, *Benedetto Spinosa e le Transformazioni del suo pensiero.* — 1876.

Malebranche, *de la Recherche de la vérité.* — 1673.

— *L'infini créé.* — 1672. *Meditations chrétiennes et métaphysiques* 1683. — *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion.*

Frantin, *Pensées de Blaise Pascal, rétablies suivant le plan*

de l'auteur, d'après les textes originaux accompagnés des additions et des variantes de Port-Royal. — 1853.

Bossuet, *Œuvres complètes, suivies de l'Histoire de Bossuet.* — 1846.

Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu.* — 1718.

Leibnitz, *Essai de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.* — 1710. — *Nouveaux Essais sur l'entendement humain.* — 1688.

— *Discours sur la conformité de la foi avec la raison.*

— *Réflexions sur l'ouvrage de M. Hobbes, de la liberté, la nécessité et le hasard.* — 1712. — *Causa Dei asserta per justitiam ejus.* — 1715.

Locke, *Essai sur l'entendement humain*, trad. Coste. — 1700.

Gerdil, *l'Immortalité de l'âme démontrée contre M. Locke.* — 1747.

Berkeley. — *Principes de la connaissance humaine*, et les *Dialogues entre Hylas et Philonoüs*, 1755.

Compayré, *la Philosophie de David Hume.* — 1873.

Reid, *Œuvres complètes, publiées par* **M.** *Jouffroy, avec des fragments de M. Royer-Collard.* — 1836.

Gérard, *la Philosophie de Voltaire d'après la critique allemande.* — 1877.

Soury, *le Matérialisme au dix-huitième siècle.* — 1876.

Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* et l'*Émile.* — 1750.

Sudre, *Histoire du Communisme.* — 1846.

SOURCES POUR L'ÉPOQUE DE LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Tissot. — 1849.

— *Logique*, trad. M. Garcia-Moreno.

— *Principes métaphysiques de la morale*, trad. Tissot. — 1845.
— *Prolégornines à toute métaphysique future*, trad. Tissot, 1865.
— *Principes métaphysiques du droit, suivis du projet de paix perpétuelle*, trad. Tissot. — 1853.
— *Critique de la raison pratique*. — 1876.
Fichte, *Principes fondamentaux de la science de la connaissance*, trad. Grimblot. — 1843.
Schelling, *Écrits philosophiques et Morceaux propres à donner une idée générale de son système*, trad. Renard. — 1847.
Weber, *Examen critique de la Philosophie religieuse de* Schelling. — 1860.
Hegel, *Logique*, trad. Fabié. — 1872.
Vera, *Introduction à la Philosophie de Hegel*. — 1864.
l'*Hégélianisme et la Philosophie*. — 1861.
Willm, *Histoire de la Philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel*. — 1846.
Herbart, *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfarung, Metaphysik und Mathematik*. — 1825.
Ribot, *La Philosophie de Schopenhauer*. — 1874.
Hartmann, *La Philosophie de l'inconscient*, trad. Nolen. — 1877.
— *La Religion de l'avenir*, trad. anon. — 1876.
Krause, *das System des Rechtsphilosophie, Vorlesungen für Gebildete aus allemstanden, von Roder herausg*. — 1874.
— *Ideal de la Humanidad para la vida*, trad. et comment. de Sanz del Rio.
Tiberghien, *Introduction à la Philosophie et Préparation à la Métaphysique*. — 1868.
— *Les Commandements de l'humanité, ou la Vie morale d'après Krause*. — 1872.

Ahrens, *Curso de psichologia*, trad. Lizarraga. — 1873.
Cousin, *du Vrai, du Beau et du Bien*. — 1858.
— *Introduction à l'Histoire de la Philosophie*. — 1861.
Jouffroy, *Mélanges philosophiques*. — 1860.
Comte, *Cours de Philosophie positive*. — 1839.
Littré, *la Science au point de vue philosophique*. — 1873.
Vacherot, *la Métaphysique et la Science*. — 1863.
Renan, *Avenir de la Métaphysique*, et *Dialogues et fragments philosophiques*. — 1876.
Janet, *les Causes finales*. — 1876.
Caro, *l'Idée de Dieu et les Nouveaux Critiques*. — *Problèmes de morale sociale*.
H. Spencer, *les Principes de psychologie*, trad. Espinas. — 1874.
Bain, *l'Esprit et le Corps*, trad. franc. — 1873.
Ribot, *la Psychologie anglaise contemporaine*. — 1875.
Darwin, *de l'Origine des espèces*, trad. Clém. Rayer. — 1870.
Schmidt, *Descendance et Darwinisme*. — 1874.
Häckel, *Nathürliche Schöfungsgeschichte*. — 1868.
Quatrefages, *Charles Darwin et ses Précurseurs français, étude sur le transformisme*. — 1870.
Bagehot, *Lois scientifiques du développement des nations dans leur rapport avec les principes de la sélection naturelle et de l'hérédité*. — 1875.
Moleschott, *la Circulation de la vie*, trad. Cazelles. — 1865.
Vogt, *Lettres physiologiques*, première édit. franc. de l'auteur. — 1875.
Büchner, *Science et Nature*, trad. Delondre.
— *Force et Matière*, trad. Avilès. — 1868.
Dühring, *Cursus der Philosophie*. — 1875.
Reybaud, *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes*. — 1856.
Herms, *die Philosophie seit Kant*. — 1876.

Cardinal Gerdil, *Œuvres*, édit. de 1784-1791.

Roselli, *Summa philosophica ad mentem Angelici Doctoris.* — 1788.

De Maistre, *Soirées de Saint-Pétersbourg.* — 1821.

— *Du* Pape. — 1819.

De Bonald — *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales,* — 1818. — *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société.* — 1830

Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion.* — 1859.

— *Esquisse d'une Philosophie.* — 1841.

Ventura de Raulica, ses *Œuvres,* et principalement la *Philosophie chrétienne, la Raison catholique et la Raison philosophique*, et l'*Essai sur l'origine des idées et sur le fondement de la certitude.* — 1853.

Bonnetty, *Annales de Philosophie chrétienne.*

Lupus, *le Traditionalisme et le Rationalisme examinés au point de vue de la Philosophie et de la doctrine catholique.* — 1851.

Lepidi, *Examen philosophico-theologicum de ontologismo.* — 1872.

Gratry, *de la Connaissance de Dieu.* — 1856.

— *Logique.* — 1860.

— *De la Connaissance de l'âme.* — 1861.

Maret, *Théodicée chrétienne.* — 1854.

— *Philosophie et Religion.* — 1846.

— *Essai sur le panthéisme.* — 1861.

Rosmini, *Psychologie Théodicée et Philosophie du droit.* — 185.

— *Nouvel Essai sur l'origine des idées*, trad. André. — 1844.

Gioberti, *Introduction à l'étude de la Philosophie*, trad. Mary. — 1845.

Sanseverino, *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata.* — 1862.

Liberatore, *Institutiones philosophicæ,* et son traité sur le *Composé humain.*

Zigliara, *della Luce intellectuale è dell' Ontologismo secondo la dottrina de santi. Aug.. Bonavent. è Tommaso de Aquino,* 1874.

Kleutgen, *là Philosophie scolastique,* trad. Sierp. — 1869.

Feijoo, *Tatro critico et Cartas.*

Balmès, ses *Œuvres* et principalement la *Philosophie fondamentale.* — 1846.

Donoso Cortès, ses *Œuvres* et spécialement l'*Essai sur le catholicisme, le libératisme et le socialisme.*

Orti y Lara, ses écrits, et principalement les *Leçons sur la Philosophie de Krause*, et l'*Introduction à l'étude du droit.*

HISTOIRE

DE LA PHILOSOPHIE

§ I. — IDÉE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

Aristote, en tête de ses quatorze livres *Metaphysicorum,* place cette affirmation si connue : « Tous les hommes désirent naturellement *savoir* — *omnes homines natura scire desiderant* — et ont une inclination naturelle à la science ». Ce mot, vulgaire à première vue, renferme un sens profondément philosophique, que S. Thomas, avec sa pénétration habituelle, met en pleine lumière dans son commentaire [1].

1. Sans compter une foule de considérations très philosophiques relatives aux applications et aux résultats de ce naturel désir de savoir qui existe dans l'homme, S. Thomas cherche et signale la raison suffisante de ce phénomène, ou, pour mieux dire, de ce fait : *a*) dans la tendance spontanée et naturelle de l'imparfait au parfait, de l'entendement à l'état de puissance à l'entendement à l'état d'acte, de l'intelligence encore *informe* à l'intelligence *informée* par les idées ; *b*) dans la naturelle inclination de toute substance à sa propre opération, à l'action qui lui est propre, et, pour l'homme, cette action est celle de *connaître*, attendu que c'est là l'action qui caractérise l'homme en tant qu'homme et qui le distingue des autres choses : aussi rien de plus naturel que l'inclination de l'homme à la science, que le désir de *savoir*, de connaître les choses et leurs principes. « Cujus ratio po« test esse triplex, primo quidem : quia unaquæque res naturaliter

Il est bon de remarquer que, d'après le Docteur angélique, ce désir naturel de savoir se rapporte au *savoir* pris en lui-même, à la connaissance métaphysique considérée en elle-même, abstraction faite de ses applications ultérieures et de son utilité possible : *Quærere scientiam non propter aliud utilem, qualis est hæc scientia, non est vanum.*

Qu'il nous suffise de rappeler, à l'heure présente, que ce désir de savoir, spontané et universel dans l'homme, dont nous parle le disciple de Platon, est le grain de sénevé qui, par sa croissance et par son développement, constitue la science philosophique dont nous écrivons l'histoire. Mais que faut-il entendre par cette science philosophique ? quelles sont les matières qui

« appetit perfectionem sui, unde et materia dicitur appetere formam, « sicut imperfectum appetit suam perfectionem. Cum igitur intellectus « a quo homo est id quod est, in se consideratus, sit in potentia omnia, nec in actum eorum reducatur nisi per scientiam, quia nihil est « eorum quæ sunt, ante intelligere, sic naturaliter unusquisque desiderat « scientiam, sicut materia formam. Secundo, quia quælibet res naturalem inclinationem habet ad suam propriam operationem ; pro« pria autem operatio hominis in quantum homo est intelligere, per « hoc enim ab omnibus aliis differt : unde naturaliter desiderium « hominis inclinatur ad intelligendum et per consequens ad scien« dum ». *Comment. in XII lib. Metaphys.*, lib. I, lect. 1. La troisième raison n'est pas moins belle. Elle démontre que l'homme désire naturellement la science, *acte* et perfection propre de l'entendement humain, parce qu'ainsi s'obtient l'union de l'homme avec l'intelligence suprême et la possession du parfait bonheur : *Non conjungitur homo nisi per intellectum, unde et in hoc ultima hominis felicitas consistit.*

constituent l'essence, l'être de la Philosophie, et qui, par conséquent, forment le domaine et marquent les limites de son histoire ?

Ces questions soulèvent un problème assez difficile à résoudre, du moins avec précision. Tournons-nous en arrière, jetons un rapide coup d'œil sur le sens et sur la signification qu'à diverses époques différents auteurs ont donné au mot *Philosophie*, et nous verrons combien il est malaisé de fixer le sens de ce mot, et par conséquent de déterminer la nature, de circonscrire le domaine de la Philosophie et de son histoire.

Zeller affirme avec raison que le mot *Philosophie* a reçu chez les Grecs des sens très différents. Parcourons en effet les écrits d'Hérodote, de Xénophon, de Platon, de Socrate et de quelques autres, et nous verrons que le mot de *Philosophe* était souvent synonyme de sage, de sophiste, de physicien, de naturaliste ; parfois même on l'appliquait aux poètes et aux artistes. En général, on peut dire que, à l'origine, toute culture de l'esprit humain, tout exercice de son activité, bref, la manifestation de sa force native dans une sphère supérieure à celle du vulgaire, recevait le nom de *philosophie* et aussi de *sagesse*. Ces deux noms furent au commencement confondus et comme identifiés, bien que le second ait été plus en usage jusqu'au temps de Pythagore, et même jusqu'à l'enseignement de Platon, dont les écrits contribuèrent beaucoup à généraliser le mot *philosophe*, et à fixer sa signification. Les

œuvres et l'enseignement d'Aristote concoururent à amener le même résultat. Sans doute celui-ci et son maître emploient parfois le mot *philosophe* dans son sens primitif et général, mais ordinairement ils lui attribuent une signification concrète et scientifique. Que si pour Platon la Philosophie est l'effort par lequel l'esprit humain s'élève à la connaissance objective de l'être et de la perfection morale, et distingue ce qui *est* de ce qui *paraît*, l'intelligible du sensible et du phénoménique, pour son disciple la Philosophie est la connaissance réflexe et systématique des principes de l'être et du connaître, la recherche scientifique du monde et de ses premières causes, de l'homme, de ses facultés, de son origine et de sa destinée.

Dans les écoles postérieures à la restauration socratique, et plus émancipées de l'influence de Platon et d'Aristote, le nom et la notion de la *Philosophie* perdirent de nouveau le sens rationnel et scientifique qu'ils avaient reçu de ces deux grands philosophes. Dans plusieurs de ces écoles, la Philosophie fut réduite à la partie *éthique*, ou, pour mieux dire, à la recherche des biens dans lesquels consiste la félicité de l'homme, et des moyens propres à assurer leur possession. En d'autres, la science philosophique se confondit avec l'érudition historique, la critique, la musique, la grammaire, etc. Il y en eut enfin où l'élément mythologique, la symbolique, la magie et la théurgie absorbèrent et étouffèrent la Philosophie.

En résumé : depuis les premiers temps histori-

ques jusqu'à Pythagore, la qualité de *philosophe* et de *sage* se donnait à tous ceux qui se distinguaient du vulgaire par quelque culture spéciale de l'esprit, et qui possédaient des connaissances spéciales dans les sciences, dans les arts, dans la littérature, dans la politique, etc. ; on l'attribuait aussi aux hommes que la pratique de la vertu et l'exercice des bonnes œuvres élevaient au-dessus de la foule. Nous pouvons appliquer à cette première époque les paroles de Cicéron : *Omnis rerum optimarum cognitio, atque in his exercitatio, Philosophia nominata est.*

De Pythagore à Aristote inclusivement, le nom et la notion de la Philosophie se déterminent, se classifient, se fixent peu à peu, et finissent par acquérir une signification propre. La Philosophie se présente alors à nous, bien que recouverte d'une légère obscurité, comme la science du monde, de Dieu et de l'homme ; comme la recherche scientifique, consciente et réflexe, de l'essence, des lois et des rapports de la réalité objective. Il est bon de remarquer que plusieurs de ces philosophes, entre autres Socrate et Platon, reconnaissent et confessent que la science que l'homme peut obtenir de ces objets est très imparfaite, et comme néant comparée à la science de Dieu, le seul vraiment sage, le seul qui possède la science complète et digne de ce nom [1].

1. Platon insiste souvent sur cette pensée, que nous pourrions appeler philosophico-chrétienne, tantôt en la plaçant sur les lèvres de Socrate, tantôt en l'exprimant en son propre nom, comme on peut le voi

Dans les écoles postérieures, ou, comme dans les écoles cynique, cyrénaïque, épicurienne, etc..., l'idée de la Philosophie est restreinte à la recherche du bonheur de la vie humaine, et de ses conditions ; ou, comme dans les diverses branches du Néoplatonisme, elle est confondue avec l'ensemble des connaissances, depuis la rhétorique et la poétique jusqu'à la magie et à la symbolique ; ou elle subordonne toutes les connaissances, même la spéculation métaphysique, à l'*éthique*, comme dans l'école stoïcienne, pour laquelle toute la Philosophie se réduit à l'étude et à la pratique de la vertu, suivant ce mot de Sénèque : *Philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem.*

Concluons. L'histoire de la Philosophie ni ne doit embrasser ce que certaines écoles ont appelé Philosophie, ni elle ne doit se restreindre à ce que d'autres écoles ont désigné sous ce nom ; mais elle doit se développer parallèlement à l'i-

dans l'*Apologie de Socrate*, dans le *Banquet*, dans le *Phèdre*, dans le *Lysis*, et même dans quelques-unes de ses lettres. Ainsi, par exemple, dans l'*Apologie*, Platon, après avoir rappelé la question posée à l'oracle de Delphes sur la sagesse de Socrate, met dans la bouche de celui-ci les paroles suivantes : « Interrogavit utique (*Chærephon*) an « esset ullus me sapientior ; respondit Pythia sapientiorem esse nemi- « nem... — Quidnam Deus est ? aut quid hoc sibi voluit ? Ego enim « mihi conscius sum, neque in magnis nec in parvis esse me sapientem. « Quid igitur sibi vult cum me asserit sapientissimum ?... Videtur « autem, o viri Athenienses, revera solus Deus sapiens esse, atque « in hoc oraculo id sibi velle, humanam sapientiam parvi, imo nihili « pendendam esse ». *Opera Plat.*, *Mars. fil interpret*, p. 470.

dée propre de la Philosophie. Celle-ci, comme nous l'avons vu, embrasse la connaissance rationnelle, et, à tout le moins, la recherche scientifique de l'essence, des lois et des rapports généraux de la réalité. La Philosophie, et par conséquent son histoire, ne descendent pas sur le terrain propre des sciences particulières ; mais elles se maintiennent dans la sphère des connaissances qui, d'une manière plus directe, se rapportent à Dieu, au monde et à l'homme, les trois grands objets qui forment la réalité objective, dont l'essence, les lois générales et les relations constituent la matière et l'objet spécifique de la Philosophie.

§ II. — LIMITES ET SCIENCES AUXILIAIRES DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

Nous venons de voir que l'histoire de la Philosophie exclut de son domaine les arts et les connaissances de pure érudition, les sciences empiriques, historiques, mathématiques et physiques. Même en ce qui touche les sciences plus rapprochées de la Philosophie, comme les sciences psychologiques, juridiques et sociales, l'histoire de la Philosophie doit se limiter à certains aperçus généraux, et aux relations fondamentales qui unissent ces sciences à la Philosophie proprement dite.

La frontière qui sépare la Philosophie des autres sciences, est naturellement assez indéterminée.

Aussi il est difficile de tracer une ligne de démarcation nette, immuable et fixe, entre la Philosophie, son histoire, et les autres sciences, et il est malaisé de choisir, au milieu des différentes opinions des philosophes, celles qui méritent d'être accueillies dans l'histoire de la Philosophie. Le *criterium* objectif doit ici être complété par le *criterium* subjectif de l'auteur. Si celui-ci possède le sens philosophique, il saura, tenant compte de leur valeur réelle, de leur influence sur l'esprit, de leur originalité, à quelles théories il doit donner place dans son histoire.

La sûreté du *criterium*, soit objectif, soit subjectif, dépend aussi en grande partie de la nature et de l'emploi des sources et des matériaux qui peuvent servir à écrire l'histoire de la Philosophie. Il va sans dire qu'il faut donner la préférence aux œuvres originales des philosophes dont on expose la doctrine, pourvu qu'on soit assuré de leur authenticité. A défaut de ces documents, l'on aura recours au témoignage d'autres auteurs, surtout quand ils sont contemporains, ou presque contemporains, et aux renseignements qu'ils fournissent sur la vie, la doctrine, les disciples et l'influence des écrivains en question.

De là, l'utilité, ou, pour mieux dire, la nécessité de consulter l'histoire, la critique, la philologie, pour discuter et pour prononcer avec certitude, soit sur l'authenticité des œuvres attribuées à tels philosophes, soit sur l'authenticité et la valeur réelle des documents de seconde main fournis par

d'autres auteurs. On doit, par conséquent, considérer comme des auxiliaires de la Philosophie : la critique, la philologie, l'histoire des peuples et des civilisations, et aussi, quoique dans un degré inférieur, la grammaire, l'histoire des arts et des sciences, la mythologie, la religion et la chronologie.

Il est clair qu'ici nous parlons uniquement des limites propres à l'histoire de la Philosophie, inhérentes et essentielles à son objet spécifique. Quant aux limites que nous pourrions appeler extérieures et chronologiques, nous avons déjà dit dans la préface que nous les élargissons jusqu'à y faire entrer l'histoire de la Philosophie chez les peuples orientaux, sans que nous ayons cependant l'intention de préjuger la question de l'origine de la Philosophie. La solution de ce problème dépend en grande partie du sens que l'on attache au mot *Philosophie.*

Une fois le sens de ce mot fixé, ceux qui cherchent dans l'Inde l'origine de l'histoire de la Philosophie, tomberaient probablement d'accord avec Tennemann, quand il nous dit que « la véritable source de l'histoire de la Philosophie se trouve en Grèce ». D'après cela, aux yeux de Tennemann, la Philosophie de l'Inde et ses divers systèmes ne représentent aucun effort particulier de la raison humaine dans l'ordre philosophique, et ne constituent point une conception originale plus ou moins systématique de la réalité. Il faut en effet remarquer que, pour le philo-

sophe allemand, l'histoire de la Philosophie est « la science qui raconte d'une manière méthodi- « que les efforts de la raison humaine dans l'or- « dre philosophique ». A la vérité, Tennemann ajoute que l'histoire de la Philosophie est « l'ex- « pression dans les faits du développement tou- « jours progressif de la Philosophie comme « science ». L'esprit hégélien qui inspire ces deux définitions, et qui apparaît encore plus manifestement dans la seconde, nous explique le privilége que Tennemann accorde aux Grecs en ce qui touche l'origine de la Philosophie et de son histoire.

§ III. — MATIÈRE ET FORME DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

La matière de l'histoire de la Philosophie est de deux sortes : *interne* et *externe*. La matière *interne* est la Philosophie elle-même, considérée comme effort conscient, systématique et progressif de la raison, par rapport à la connaissance de la réalité conçue à un point de vue général, dans son essence, dans ses lois et dans ses relations fondamentales. Ce que nous avons déjà dit sur l'idée de la Philosophie et de son histoire, en détermine suffisamment la matière *interne*. On peut exprimer la même idée en disant que la matière *interne* de l'histoire de la Philosophie est cons-

tituée par les différents systèmes philosophiques qui apparaissent ici et là, produits de l'activité de la raison, manifestations du travail méthodique et conscient de l'intelligence dans l'ordre de la connaissance générale et scientifique de la réalité.

La raison, l'expérience, l'histoire, démontrent de concert que l'intelligence humaine se trouve soumise à certaines conditions extérieures qui exercent une influence plus ou moins directe et plus ou moins efficace sur son développement, tantôt le favorisant et le développant, tantôt le paralysant, tantôt lui communiquant une direction déterminée. C'est là ce qui constitue la matière *externe* de l'histoire de la *Philosophie.* Cette histoire, en effet, serait loin d'être complète, si, se bornant à la matière interne et aux systèmes philosophiques, elle ne tenait pas largement compte des événements, des circonstances et des conditions, qui, eu égard à l'origine, à la nature, aux tendances et aux effets de ces systèmes, ont par là même exercé sur le développement de la raison philosophique, une action plus ou moins décisive.

Ainsi font partie de la matière *externe* de l'histoire de la *Philosophie : a*) la personne des philosophes, avec les données qui ont trait à leur vie, à leurs erreurs, à leur caractère, à la puissance de leur intelligence, à leurs études, à leurs mœurs, etc.; *b*) le degré et les caractères de la civilisation au milieu de laquelle est né et a grandi le philosophe, la religion et la langue de son pays, l'éducation qu'il a reçue; *c*) l'esprit général de l'époque,

la constitution sociale, les idées politiques régnantes ; et enfin, quoique secondairement, le climat, les conditions géographiques et géologiques du pays, les événements historiques contemporains ou immédiats, les révolutions, etc...

Comme la combinaison rationnelle des termes et des propositions constitue la forme du syllogisme, ainsi la forme de l'histoire de la Philosophie consiste dans la coordination méthodique et rationnelle de ce qui en forme la matière *interne* et *externe*. L'élément principal de cette coordination méthodique consiste à ne pas perdre de vue que, dans cette histoire, il faut faire entrer pour beaucoup l'étude des causes et des effets qui caractérisent le développement des divers systèmes philosophiques. En d'autres termes : on pourra dire que l'histoire de la Philosophie possède sa véritable forme, quand la matière *interne* et la matière *externe* seront coordonnées de manière à exprimer clairement et exactement les évolutions de la raison philosophique avec les causes, les alternatives et les vicissitudes de ce développement.

Il va de soi qu'il ne s'agit point ici de ce que l'on pourrait appeler la forme extérieure et accidentelle de l'histoire de la Philosophie, forme qui résulte des qualités du style, de la division en chapitres, livres et paragraphes ; il s'agit uniquement de la forme intime et *substantielle*, pour ainsi dire, qui distingue l'histoire de la Philosophie des autres sciences, et qui lui donne le caractère d'une œuvre historico-scientifique.

La forme de l'histoire de la Philosophie serait imparfaite, si la combinaison harmonieuse des matériaux n'était point vivifiée par un *criterium* ferme et compréhensif, capable de saisir le sens intime et réel des divers systèmes, et de communiquer en même temps à l'histoire une certaine unité doctrinale, basée sur la conviction réelle et le jugement philosophique de l'historien. Car nous ne sommes pas de ceux qui croient que l'historien de la Philosophie ne doit avoir aucun système philosophique, ou qu'à tout le moins il doit dissimuler ses idées. Nous pensons, au contraire, que l'historien de la Philosophie doit avoir une théorie, une conception systématique, un *criterium* général, qui puisse lui servir de guide et comme de mesure pour comprendre les doctrines des philosophes, pour juger de leur importance, pour se prononcer sur leur valeur réelle et sur la nature de l'influence qu'elles ont exercée dans l'histoire et dans la civilisation. Il est certain que l'historien de la Philosophie doit avoir soin de ne point céder à ses affections et à ses convictions personnelles, quand il s'agit de critiquer les doctrines des diverses écoles. A coup sûr, la fidélité, l'exactitude dans l'exposition des divers systèmes est son premier devoir ; mais cela ne l'empêche point d'avoir son système à lui. Pour exposer avec impartialité et sincérité les opinions des autres, il n'est nul besoin d'être sceptique et de n'avoir aucune conviction.

Il est aussi absurde d'affirmer que la palme

doit être donnée à l'historien de la Philosophie dépourvu de tout système propre et de toute conviction en matière de Philosophie, qu'il serait absurde de prétendre que le meilleur historien du droit sera l'homme sans aucune opinion déterminée et absolument sceptique sur ce point. En cette matière comme dans une foule d'autres, ceux qui vantent le plus la liberté de jugement, l'étendue des vues et la largeur d'impartialité, sont généralement ceux qui, en pratique, les observent le moins, et qui sont les plus prompts à juger doctrines et systèmes, non seulement d'après leurs idées personnelles, mais aussi sous l'empire des préjugés rationalistes et antichrétiens.

§ IV. — IMPORTANCE ET UTILITÉ DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

L'importance et l'utilité de l'histoire de la Philosophie découlent de la nature même de la Philosophie. Puisque la Philosophie représente l'évolution supérieure de la raison ; puisqu'elle est la plus haute des sciences humaines, leur base et leur couronnement; puisque, par des relations intimes et multiples, elle est liée à la religion et à la destinée finale de l'homme ; puisqu'elle renferme un des éléments les plus puissants du mouvement historique et civilisateur du genre humain, il est évident que l'on ne saurait contester

l'importance de son histoire. L'histoire de la Philosophie est un complément de la Philosophie ; sous ce rapport, son utilité se confond avec l'utilité même de la Philosophie. Ainsi, l'histoire de la Philosophie se trouve en contact avec tous les grands objets de l'activité humaine ; elle exerce une influence plus ou moins directe sur presque toutes les sciences, sur la connaissance des vicissitudes de l'histoire humaine ; elle permet de connaître et de juger plus facilement la nature des différentes civilisations et des diverses manifestations religieuses qui ont dominé et qui dominent encore parmi les hommes.

D'un autre côté, grâce à l'étude de l'histoire de la Philosophie, l'esprit acquiert insensiblement une certaine indépendance dans la critique des doctrines ; il est plus à même de connaître et d'appliquer les règles qui conviennent à la recherche scientifique de la vérité ; il se fraye de nouveaux chemins dans le champ de la raison et de la science ; ses horizons s'étendent et s'élargissent. Ajoutez à cela qu'elle est l'auxiliaire le plus efficace et le plus puissant pour marcher avec une sécurité relative dans les sentiers de la vérité et de la science, et pour connaître les égarements de la raison humaine, leurs causes et leurs effets, connaissance qui est le résultat naturel de l'étude de l'histoire de la Philosophie. Cette étude contribue aussi, et grandement, à bannir de l'esprit les opinions de parti-pris et les préjugés ; à imprimer à l'intelligence l'élévation

des vues; à lui donner une certaine sobriété de jugement, en harmonie aussi bien avec les préceptes du catholicisme qu'avec la dignité de l'homme et de la science.

N'oublions pas que cette modération et cette sobriété de jugement qu'inspire l'étude sincère de l'histoire de la Philosophie, ne doit pas être confondue avec la fausse sobriété de l'éclectisme, qui implique la négation de la vérité réelle et absolue, encore moins avec cette indifférence dont certains se font gloire, qui accorde les mêmes droits à la vérité et à l'erreur, au bien et au mal, indifférence absurde et immorale, identique au fond avec le scepticisme absolu.

LA PHILOSOPHIE DES PEUPLES ORIENTAUX

§ V. — LA PHILOSOPHIE DANS L'INDE.

Les contrées méridionales et occidentales de l'Asie, qui, d'après la tradition biblique, contemplèrent la première création de l'homme et la seconde création, c'est-à-dire, la dispersion du genre humain après le déluge, furent les témoins des premières évolutions philosophiques, en même temps qu'elles étaient le théâtre des premières civilisations. Toute civilisation, en effet, renferme une philosophie, comme toute conception religieuse renferme une civilisation en harmonie avec la religion qui lui sert de base et de règle fondamentale. Aussi l'existence, le développement et les caractères de ce que nous pourrions appeler *Philosophie orientale*, ou encore *Philosophie préhistorique grecque*, se trouvent en harmonie avec l'existence, le développement et les caractères des diverses religions qui ont apparu, soit successivement, soit simultanément, dans les différents pays de l'Asie et de l'Afrique.

L'Inde, l'Iran, la Chine, l'Égypte, la Palestine, théâtre et siège de religions et de civilisations diverses, ont vu aussi se dérouler les divers sys-

tèmes Philosophiques qui constituent les précédents historiques de la Philosophie grecque.

Le *Brahmanisme* et le *Mazdéisme* sont les formes des deux conceptions religieuses les plus anciennes, abstraction faite de la révélation divine au premier homme. Les orientalistes modernes pensent communément que le Mazdéisme est non seulement postérieur au Brahmanisme, mais encore qu'il doit son origine et son existence à une réaction contre celui-ci, et qu'il représente la marche de la race aryenne vers l'Orient, tandis que les tribus brahmaniques se dirigeaient vers les contrées méridionales de l'Asie et s'arrêtaient dans l'Inde. Quoi qu'il en soit, il est certain que l'Inde fut le théâtre des premiers systèmes proprement philosophiques, systèmes formés d'abord sous l'inspiration des livres sacrés, et qui s'émancipèrent ensuite de cette tutelle. La Philosophie de l'Inde peut se diviser en Philosophie *religieuse*, renfermée dans les livres tenus pour sacrés par les Hindous, et en Philosophie *rationnelle*, qui doit son origine à la spéculation philosophique, soit orthodoxe, soit hétérodoxe, suivant qu'elle est conforme ou non aux textes sacrés.

Les livres tenus pour sacrés, et qui contiennent la Philosophie que nous avons appelée *religieuse*, sont les suivants :

a) Les quatre *Védas*, c'est-à-dire, le *Rig-Véda*, le *Yadjur-Véda*, le *Sama-Véda* et l'*Atharva-Véda*. Ils contiennent, entre autres choses, certains poèmes métaphysiques appelés *Upramichades*.

Les partisans du Brahmanisme supposent que le contenu original de ces livres fut révélé par Brahmâ, et conservé par la tradition jusqu'au jour où ils furent recueillis et mis en ordre par *Vyâsa*, nom, qui d'après *Colebrooke*, signifie *compilateur*, bien que quelques écrivains le regardent comme un nom propre.

b) On attribue au même auteur la collection, ou, pour mieux dire, la composition des *Puranas*, ou poèmes, au nombre de dix-huit, destinés à raconter les différents faits, les transformations et les incarnations de la théogonie indienne. La collection de ces dix-huit *Puranas* ou poèmes (*Vichnu-purana*, ou poème de Vichnu ; *Bhagavatha-purana*, poème de Krichna, etc.), forme un cinquième *Véda*.

c) L'on attribue au même auteur le *Mahabharata*, espèce de poème épique qui raconte les guerres entre les *Pandos* et les *Kurus*, et dans lequel se trouve le fameux épisode appelé *Bhagavat-gita*, c'est-à-dire, le chant de Bhagavan ou Krichna, l'une des incarnations de Vichnu. L'autre grand poème épique appelé *Râmayana* est dû à Valmiki.

La collection des lois de *Manou*, *Manava-dharma-Sastra*, forme la quatrième classe des livres considérés comme sacrés par les Hindous, et constitue ce qu'on pourrait appeler la Bible du Brahmanisme.

---

§ VI. — LA PHILOSOPHIE SPÉCULATIVE RELIGIEUSE DANS L'INDE.

La doctrine métaphysique et cosmologique contenue dans les livres canoniques du Brahmanisme peut se résumer dans les points suivants :

1° Dans le principe et de toute éternité, avant tout temps, tout monde et toute création, il n'y avait ni *être* ni *non-être* dans les choses : « Tout « était abîme et ténèbres ; ni la vie ni la mort « n'existaient (1) ». Seul Brahm existait, l'être absolu, infini, seul existant en lui-même et pour lui-même. Dans les profondeurs de son être il renferme l'intelligence (Brahmâ), ou l'esprit divin, et la matière (Mayâ), qui ont donné naissance au monde. Brahmâ et Mayâ, l'esprit et la matière, bien que substantiellement identiques avec Brahm, déposent dans son sein, comme un germe, le désir de sortir de la profondeur ténébreuse et de se manifester par la création du monde, ou, pour mieux dire, par l'émanation et l'évolution de sa propre substance. En d'autres termes : Brahmâ est Brahm comme intelligence et esprit, et Mayâ est le même Brahm comme matière et fonds substantiel des choses.

2° Le livre des lois de Manou expose de la manière suivante l'évolution primitive de ces

1. Paroles du *Rig-Véda*, d'après Colebrooke.

manifestations de Brahm : « Le monde était sub-
« mergé dans l'obscurité imperceptible, privé de
« tout attribut, ne pouvant ni se révéler ni être
« connu par le raisonnement ; il paraissait com-
« plètement livré au sommeil. Alors apparut le
« Seigneur qui existe par lui-même ; il dissipa
« l'obscurité, c'est-à-dire, il développa la Nature.
« Ayant résolu dans son esprit de tirer de sa pro-
« pre substance les créatures, il produisit avant
« tout les eaux, dans lesquelles il déposa un
« germe. Ce germe se transforma en un œuf
« brillant comme l'or ; de l'œuf naquit le même
« Être suprême sous la forme de Brahmâ, le père
« de tous les êtres. Les eaux furent appelées
« *Nârâs*, parce qu'elles furent la production de
« Nara (l'esprit divin); et, comme ces eaux furent
« le premier lieu du mouvement de Nara, esprit
« divin, celui-ci fut appelé *Nârâyana*, c'est-à-
« dire, celui qui se meut sur les eaux (1). Par
« Celui qui est, par la Cause imperceptible, éter-
« nelle, existant réellement, mais non pour nos
« organes, a été produit ce héros divin, célèbre
« dans le monde sous le nom de Brahmâ. Il de-
« meura pendant une année divine dans l'œuf ;
« puis le Seigneur, par sa seule pensée, divisa
« l'œuf en deux parties, et en fit le ciel et la
« terre ».

1. Il est inutile d'appeler l'attention sur l'analogie de ce passage avec les paroles de la Genèse : *Spiritus Dei ferebatur super aquas ;* analogie qui indique suffisamment l'origine commune de ces deux conceptions cosmogoniques.

3° Ainsi donc, Brahmâ et Mayâ, premières manifestations, double phase de Brahm, l'être unique et absolu, constituent la réalité de l'univers avec tous ses êtres, dont la substance et la réalité sont, au fond, identiques à la substance et à la réalité de Brahm, l'Être suprême, l'esprit divin, en dehors de qui il n'y a qu'illusion et pluralité apparente (1). La distribution et la pluralité des êtres sont « de simples transformations des qualités de « Mayâ qui s'offre comme multiple » ; ce sont des phases de la grande illusion : car, suivant les paroles du *Bhagavata-purana*, ou poème de Krichna, « l'univers entier est le même Bhagavat, « esprit suprême, multiplié par Mayâ ».

4° Comme on le voit, la Philosophie brahmanique se réduit à un panthéisme tantôt émanatiste, tantôt idéaliste. La création enseignée par cette Philosophie est une véritable évolution de la substance unique, et elle n'a rien de commun avec la création de la Bible et du Christianisme. Ainsi en est-il de la fameuse Trinité ou *Trimurti* du Brahmanisme : car *Brahmâ*, *Vichnu* et *Çiva*, le Dieu créateur, le Dieu conservateur, et le Dieu destructeur de l'univers, sont simplement trois aspects,

1. « L'univers », est-il dit au livre de Manù, « repose dans l'âme suprême : cette âme produit la série des actes qui se réalisent dans les êtres animés ». Dans le *Bhagavat-gita*, Krichna s'exprime ainsi : « J'ai toujours existé, identique à toi, identique à tout ce qui existe, « et hors de moi il n'y a qu'illusion ».

Enfin, dans un passage du *Yadjur-Véda*, l'on enseigne clairement que celui-là sait la vérité qui affirme que « tous les êtres sont cette âme universelle » et qui proclame *l'identité des choses*.

trois formes ou puissances du même Dieu. Il n'y a point là trois hypostases ou personnes égales et distinctes, comme dans la Trinité chrétienne; il n'y a que trois manifestations d'un même être. Le *Bhagavata-purana* met dans la bouche de cette Trimurti les paroles suivantes : « Sa-« chez qu'il n'y a pas de distinction réelle entre « nous (*Brahmâ, Vichnu et Çiva*); ce que l'on « se figure comme tel, est simplement apparent. « L'Être unique apparaît sous trois formes, par la « création, la conservation et la destruction. Di-« riger son culte à l'une de ces formes, c'est le di-« riger aux trois, ou à un seul Dieu suprême ». Cette conception trinitaire peut être comparée à la Trinité sabellienne, mais non à la Trinité du Concile de Nicée et du *Symbole de saint Athanase*.

5° Le monde, qui, comme on l'a vu, n'est qu'une émanation de Brahm, revient à lui au bout d'un plus ou moins grand nombre de cycles. L'univers qui a commencé d'exister par évolution, cesse d'exister par une espèce d'*involution* ou de retour à Brahm, pour sortir encore de lui : de telle sorte que la série des mondes qui naissent et meurent successivement, répond à la série des évolutions et des *involutions* de l'être absolu et unique ; ils représentent la veille et le sommeil de Brahm. « Quand Dieu s'éveille », est-il dit au livre de Manù, « cet univers accomplit tous ses « actes ; quand il dort, enseveli dans un profond « repos, le monde se dissout. De la sorte, par

« son réveil et par son repos, l'être immuable fait « revivre et mourir alternativement l'ensemble des « créatures ».

§ VII. — PHILOSOPHIE MORALE RELIGIEUSE DE L'INDE.

1° La fin dernière et la perfection suprême de l'âme humaine consistent dans sa déification, c'est-à-dire, dans son union intime et dans son identification avec Brahm. Pour arriver à cette absorption en Dieu, il faut se séparer de plus en plus des conditions et des exigences du corps et des sens, en éteignant et en détruisant ses ardeurs, en tuant l'activité de la vie dans toutes ses manifestations, jusqu'à perdre le sentiment du *moi* et du monde. Les pratiques morales, la mortification absolue et l'ascétisme le plus rigide sont les moyens pour mériter et obtenir cette absorption en Dieu après la mort.

2° Tel est le moyen, tel est le procédé pour se délivrer, non seulement des vicissitudes de la vie présente et des illusions de l'erreur, mais aussi des transmigrations successives de l'âme à travers différents corps, transmigrations correspondant à la bonté et à la malice de ses actions dans une incorporation précédente.

La cessation de ces transmigrations au moyen de l'union intime avec Brahm, l'être absolu, constitue la fin dernière, la fin suprême et la vérita-

ble destinée de l'homme, qui doit consumer en lui les manifestations de la vie, jusqu'à perdre autant que possible le sentiment de lui-même et de sa propre personnalité. Bref, la perfection suprême et la destinée finale de l'homme consistent à se délivrer de la nécessité fatale et de la transmigration, par l'absorption avec Dieu.

3° Les âmes de ceux qui meurent sans être suffisamment préparés à l'absorption en Dieu, tombent au pouvoir de *Yanna*, ou Dieu des morts, et des esprits infernaux. Après un châtiment en rapport avec leurs fautes, elles sont livrées au Dieu des destinées futures (*Sani*), dont la mission est de leur préparer des corps appropriés à leur nouvelle transmigration.

4° Les hommes, bien qu'égaux dans la forme extérieure de leur corps, ne le sont point en ce qui touche leur origine, leur nature et leur dignité. Ils se divisent en quatre classes ou castes : *a*) la classe sacerdotale ou les *brahmanes*, qui sont sortis de la tête de Brahmâ ; *b*) la classe militaire ou les *kchatriyas*, nés de la poitrine de Brahmâ ; *c*) la caste commerçante ou les *vaicyas*, sortis du ventre de Brahmâ ; *d*) enfin, les esclaves ou *soudras*, qui doivent leur origine aux pieds de la divinité brahmanique. Les droits et les devoirs de ces quatre castes sont en rapport avec leur noblesse et avec leur dignité.

D'après le code de Manù, aux *brahmanes* appartiennent « l'étude et l'enseignement des Védas, l'ac« complissement de leurs propres sacrifices et la

« direction de ceux qui sont offerts par d'autres,
« le droit de donner et de recevoir. Le devoir de
« la caste militaire est de protéger le peuple,
« d'exercer la charité, de sacrifier, de lire les li-
« vres sacrés et de ne point se livrer aux plaisirs
« des sens. Soigner les animaux, faire l'aumône,
« étudier les livres saints, travailler la terre, sont
« les attributions du *vaicya*. Mais le Maître suprê-
« me a assigné aux *soudras* une seule fonction :
« servir les trois classes précédentes ».

§ VIII. — LA PHILOSOPHIE SPÉCULATIVE DANS L'INDE. ÉCOLES ORTHODOXES

A côté et à la suite de la Philosophie religieuse et traditionnelle de l'Inde, apparut, comme il était naturel, un mouvement plus ou moins rationnel et scientifique, en rapport avec les idées contenues dans les livres tenus pour sacrés. Ce mouvement, qui donna naissance à tout un ensemble de systèmes, de théories et de tendances doctrinales, est caractérisé par deux directions fondamentales. Certains de ces systèmes, en effet, se développent avec une entière indépendance de l'idée traditionnelle, et relèvent uniquement de la raison individuelle, tandis que d'autres sont en pleine harmonie avec la doctrine et les enseignements des livres canoniques.

A cette dernière classe appartiennent ceux qui portent les noms de *Mimausa* et de *Vedanta* ; ils

constituent les écoles orthodoxes de la Philosophie indienne.

La première, l'école *Mimausa*, dont la fondation et l'origine sont attribuées à Djbimirù, a pour principal objet l'exposition et l'enseignement des devoirs moraux de l'homme, conformément à ce qu'enseignent les Védas. On peut dire qu'elle tourne à cette fin sa doctrine, ses spéculations logiques et dialectiques. Colebrooke remarque avec raison que l'école « Mimausa enseigne l'art du rai-
« sonnement avec l'intention explicite de faciliter
« l'interprétation des Védas ».

La seconde, l'école *Vedanta*, est, comme la première, orthodoxe; mais, tandis que l'école *Mimausa* s'occupe de préférence des questions et des théories dialectiques, l'école *Vedanta* accorde une plus grande importance et une plus sérieuse attention aux questions psychologiques. Son fondateur fut, dit-on, Vyâsa, et Colebrooke écrit qu'elle « tire du texte des écritures indiennes une
« psychologie raffinée, qui va jusqu'à nier l'exis-
« tence du monde matériel ».

Que l'on ne croie pas cependant que l'école Vedanta soit exempte de l'erreur panthéiste, qui constitue le fond et l'essence de la doctrine védique. Pour la Philosophie Vedanta, « rien n'existe
« que Dieu seul ». Dans ce passage et en d'autres, on découvre l'idée fondamentale de l'école, qui est de conserver et même d'exagérer l'objet de l'enseignement religieux. Il est bon de remarquer que, quoique Vyâsa, compilateur des Védas,

soit généralement considéré comme auteur de la Philosophie Vedanta, cette opinion ne paraît pas très fondée : en effet, dans les livres et dans les aphorismes de cette philosophie, l'on rencontre la réfutation de la plupart des doctrines hétérodoxes contenues dans les systèmes indépendants dont nous allons nous occuper.

§ IX. — LA PHILOSOPHIE INDÉPENDANTE ET SÉPARATISTE DE L'INDE.

En face des Philosophies *Mimausa* et *Vedanta*, apparurent dans l'Inde d'autres systèmes philosophiques, qui, loin de chercher, comme ceux-ci, à accorder leurs conclusions et leurs théories avec la doctrine et avec les traditions védiques, suivirent un mouvement indépendant et plus ou moins séparatiste. Tous ces systèmes peuvent se ramener à quatre écoles principales.

A) D'abord l'école *Nyaza*, dont le fondateur fut Gotama. Ce qui caractérise particulièrement la Philosophie *Nyaza*, c'est, avec l'importance qu'elle donne à la logique, sa théorie psycho-logique. Eu égard à ses travaux sur les termes, les idées, les catégories et les différents modes d'argumentation et de démonstration, Gotama peut être considéré comme l'Aristote de l'Inde. A l'exemple d'Aristote, il ramène les concepts à certaines idées ou catégories fondamentales, qui sont, pour le philosophe indien, la substance, la qualité, la relation, le général, le propre ou spécifique,

et l'action. L'induction, et une espèce de syllogisme analogue, sinon identique, à celui d'Aristote, constituent les principaux moyens d'investigation et de démonstration de la vérité.

La théorie psychologique contenue dans le système Nyaza est spiritualiste, et très supérieure à celle que nous rencontrerons dans d'autres systèmes de l'Inde : c'est au moins ce qui résulte de l'exposition de la psychologie de Gotama par Colebrooke. D'après lui, « l'âme est entièrement « distincte du corps ; bien qu'infinie dans son « principe, elle est en même temps une subs- « tance spéciale, différente en chaque individu ». Cette âme possède des attributs spéciaux, la connaissance, la volonté, le désir, attributs qui ne conviennent point à toutes les substances et qui constituent une existence spéciale pour l'être qui les possède.

N'oublions pas cependant que ce spiritualisme psychologique de l'école Nyaza porte dans son sein le principe panthéiste qui se trouve au fond de la Philosophie indienne. Pour cette école, l'âme humaine, la *petite âme*, est identique en réalité avec l'âme divine et universelle, principe cosmique de toutes choses.

B) L'école *Vaisechika*, dont l'origine et le développement sont attribués à Kanada. C'est une école essentiellement atomistique ; mais l'atomisme qu'elle professe, est celui de Démocrite, non celui d'Épicure et de Lucrèce. Kanada, loin de nier l'existence de Dieu, comme ces derniers,

affirme que de Dieu émanent les atomes qui constituent les choses. D'un autre côté, les atomes des philosophes indiens ne possèdent pas seulement le mouvement et la solidité, comme ceux d'Épicure, mais certains d'entre eux sont doués de vie et de pensée.

C) L'école *Yoga*, dont le fondateur et le principal représentant est Patandjali, est une école essentiellement mystique, marquée par conséquent des caractères qui distinguent généralement les mysticismes païens. Le yogaïsme, en effet, non seulement préfère la contemplation à la science, l'inaction extatique aux œuvres, mais il se flatte d'acquérir ainsi un pouvoir prodigieux et magique sur la nature. « Ce pouvoir », écrit Colebrooke, « consiste dans la faculté de prendre « toute sorte de formes, soit une forme petite et « subtile qui peut traverser toute espèce de corps, « soit une forme gigantesque qui permet de « toucher au soleil et d'atteindre la lune de la « pointe du doigt. Au moyen de cette force, on « peut voir dans l'intérieur de la terre et de l'eau, « changer le cours de la nature, et opérer sur les « choses inanimées comme sur les choses ani- « mées ».

Ces indications montrent que le yogaïsme est l'antécédent historique doctrinal des mysticismes païens, et spécialement du mysticisme alexandrin et néoplatonicien, avec le cortège des opérations magiques et théurgiques préconisées par Jamblique.

Ce qui, dans l'ordre métaphysique et spéculatif, caractérise l'école *Yoga*, c'est une espèce de panthéisme idéaliste, qui offre de nombreux points de ressemblance avec le panthéisme néoplatonicien et avec celui de Schelling. Pour le *Yoyui*, Dieu est l'être unique et absolu qui constitue la substance et l'essence de toutes les choses, sans être aucune d'elles ni posséder aucun attribut déterminé. Il n'est ni matière, ni esprit, ni vie, ni inanimé, ni pensant, ni inconscient; il est l'être pur, l'abstraction de l'être, la substance ou l'essence sans aucun attribut, quelque chose enfin d'analogue à l'*Unum* des Néoplatoniciens d'Alexandrie et à l'*Absolu* neutre, indifférent de Schelling, et aussi, jusqu'à un certain point à l'*Idée* pure et abstraite de Hegel.

D) La quatrième, et peut-être la plus étendue des écoles philosophiques de l'Inde, est celle qui porte le nom de *Samkhya*, dont l'auteur, Kapila, peut être considéré comme le père des systèmes sensualistes, matérialistes et athées, qui se succèdent dans l'histoire de la Philosophie. Suivant Kapila, écrit Cousin à la suite de Colebrooke et de Burnouf, « il y a deux moyens de connaître : le « premier est la sensation ou perception des ob« jets extérieurs ; le second est l'induction, le pro« cédé qui conduit d'une chose à une autre, de « l'effet à la cause, ou de la cause à l'effet... Le « premier principe des choses, duquel dérivent « tous les autres principes, est *Pacriti* ou *Monta* « *Pacriti*, la nature, la matière éternelle, sans

« formes, sans parties, la cause matérielle univer-
« selle, qui produit et n'est pas produite ». Colebrooke s'exprime ainsi : « Le second principe « est *Boudhi*, l'intelligence, la première production, qui, à son tour, produit d'autres principes ». Le premier principe n'est donc point l'intelligence ; l'intelligence occupe le second rang : « elle procède de la matière et est son œuvre ».

Conformément à cette cosmologie essentiellement matérialiste, le fondateur de l'école Samkhya enseigne que l'âme est le résultat atomique de la combinaison d'autres principes antérieurs, qu'elle réside dans le cerveau, et qu'elle « s'étend au-« dessous du crâne à la manière de la flamme qui « s'étire sur la mèche ». Colebrooke ajoute que quelques partisans de l'école Samkhya nient explicitement toute distinction entre l'âme et le corps. Toujours est-il que, pour cette école, l'âme et la pensée sont le résultat de la combinaison des autres éléments des choses, et qu'ils disparaissent avec la mort et la dissolution du corps.

Finalement, Kapila, qui, s'il ne se distingue pas par la vérité et par la noblesse de ses actions, a coutume d'être logique dans ses déductions et dans ses applications, nie l'existence de Dieu et fait profession d'athéisme. Peu importe qu'il nous parle de l'intelligence comme de l'un des principes des choses : nous avons déjà vu que cette intelligence n'est point le premier principe, et qu'elle n'est peut-être même pas spirituelle ; elle procède de la *Pacriti* ou nature matérielle. D'au-

tre part, comment cette intelligence pourrait-elle être Dieu, Kapila enseignant qu'elle est finie, qu'elle est contemporaine des autres corps, qu'elle se développe et qu'elle périra avec le monde, dont elle forme partie intégrante ?

§ X. — LE BOUDDHISME ET SON AUTEUR.

Environ six siècles avant Jésus-Christ, naquit, au nord du Bengale, dans la province de Bohar, le fondateur du Bouddhisme. Il était fils de Saddhodama, roi de Kapilavistu, et son nom primitif était Sidharta. Après avoir passé les premières années de sa vie dans les exercices propres à son état et à la caste kchatriya ou militaire, à laquelle il appartenait, et ayant déjà eu plusieurs fils de ses trois femmes [1], il abandonna la cour à l'âge de vingt-neuf ans, « dégoûté du monde, d'après « les légendes, par la vue d'un vieillard, d'un « infirme et d'un mort ».

Après avoir passé quelques années en compagnie et sous la direction des brahmanes, se livrant à la contemplation et aux pratiques de la vie ascé-

1. Outre ces trois femmes, qui paraissent historiques, les légendes bouddhiques nous parlent de la salle où Buddha, avant sa conversion, « se trouvait entouré de cent mille divinités, et se livrait au plaisir « avec soixante mille femmes ». C'est là un des nombreux traits dont pourraient faire profit les rationalistes *phil-bouddhiques*, qui cherchent à nous présenter Jésus-Christ comme une espèce de disciple occulte et d'imitateur du Çakyamuni indien.

tique, ce qui lui mérita le surnom de Çakyamuni ou solitaire des Çakyas, il commença à enseigner et à prêcher de tous les côtés une doctrine religieuse-morale, qui, sans combattre directement le Brahmanisme, minait ses fondements, et s'en écartait dans les points capitaux.

L'un de ceux-ci était l'égalité des droits et des devoirs des hommes, au moins au point de vue moral, d'où suivait naturellement la négation de la supériorité et de la distinction des castes. Bouddha enseignait à tous sa loi, admettait indifféremment tout le monde en sa compagnie, et accordait tous les divers degrés de la vie ascétique aussi bien au soudra et au tchandala, castes inférieures et méprisées, qu'au brahme et au kchatriya. Ce fut là, sinon la cause unique, du moins la cause qui contribua le plus puissamment à la diffusion et aux progrès rapides du Bouddhisme. Les persécutions qu'elle eut à souffrir de la part des brahmanes, et qui l'obligèrent à chercher asile et protection dans les royaumes voisins, aidèrent grandement à la propagation de la nouvelle religion dans la plus grande partie de l'Asie.

Tandis que les brahmanes tenaient secrète leur doctrine, la communiquant seulement à certaines castes et aux initiés, Sidharta, déjà appelé le *Bouddha* (l'*Illuminé*, le *Sage*), faisait part de sa doctrine à qui voulait l'entendre, et se servait de la prédication populaire pour la répandre. Ce mode de propagande, également employé par ses disci-

ples, fut aussi l'une des causes de l'accroissement rapide du Bouddhisme.

On ignore l'année de sa mort, comme celle de sa naissance ; on sait cependant qu'il vécut plus de cinquante-cinq ans, et qu'il mourut aux environs de la ville de Koucinagara.

Nous venons d'indiquer quelques-unes des causes du prosélytisme bouddhique ; nous pouvons y ajouter sa ductilité doctrinale et religieuse.

Le Bouddhisme, en effet, en se répandant dans le Népal, à Ceylan, dans la Chine, et surtout au Thibet et en Mongolie, s'accommoda facilement au culte et aux divinités nationales de chaque pays. Ainsi nous le voyons revêtir différentes formes en différentes contrées, s'amalgamer avec tous les cultes, accepter tous les dieux, même les divinités femelles et le culte obscène des Çivaïtes. Au reste, il faut reconnaître, que les disciples et les successeurs de Bouddha suivirent en cela les traditions et les exemples de leur maître, qui laissa subsister tout l'Olympe des divinités brahmaniques qu'il trouva dans sa patrie.

C'est là une preuve de plus de l'erreur, pour ne pas dire de la mauvaise foi, de ceux qui cherchent dans le Bouddhisme l'origine et le modèle du Christianisme, qui n'a rien d'analogue, je ne dirai pas aux abominations du Çivaïsme, mais au culte idolâtrique, qui, dès son origine, accompagna le Bouddhisme dans toutes ses manifestations et dans tous les pays où il domina. A ce point de vue, comme à une foule d'autres, le

Bouddhisme et le Christianisme, bien loin d'offrir une ressemblance quelconque, sont essentiellement antithétiques [1].

§ XI. — BIBLIOGRAPHIE BOUDDHIQUE.

La bibliographie bouddhique est l'une des plus abondantes et des plus extraordinaires que l'on connaisse. Les boudhistes assurent que leur litté-

1. L'un des principaux arguments que les rationalistes apportent à l'appui de la thèse par laquelle ils prétendent prouver l'origine humaine du Christianisme, est l'analogie que l'on remarque entre certains rites des *Lamas* du Thibet et certaines pratiques chrétiennes. Pour apprécier la valeur démonstrative d'un pareil argument, il suffit de remarquer : 1° que cette analogie est circonscrite à certaines cérémonies de peu d'importance, comme l'usage chez les bonzes de vêtements plus ou moins semblables aux vêtements épiscopaux et sacerdotaux, l'office en commun, l'emploi de l'encens, des cloches, les génuflexions et inclinations, et autres pratiques semblables qui ne tiennent pas au fond et à l'essence du Christianisme ; 2° que le Bouddhisme lamaïste du Thibet, dans sa forme actuelle, naquit à la fin du XIVe siècle, quand, par conséquent, les traditions chrétiennes plus ou moins défigurées avaient pu pénétrer jusque-là, apportées soit par les missionnaires franciscains et dominicains qui parcoururent une grande partie de l'Asie au XIVe siècle, soit spécialement par les fréquentes relations religieuses et commerciales que les Nestoriens entretinrent avec les peuples de l'Asie du Centre et du Nord.

A l'appui de ces dires, signalons les traditions thibétaines qui affirment que Dsong'khaba, auteur du Lamaïsme actuel et maître du premier Dalaïlama, dans les dernières années du XIVme siècle, fut dans sa jeunesse le disciple d'un maître venu de l'Occident, qui possédait une grande sagesse, et avait la narine large, à la différence des Mongols. Ces traits indiquent clairement qu'il s'agit ici de quelque chrétien venu des pays occidentaux et appartenant à la race caucasique.

rature sacrée ne comprend rien moins que quatre-vingt mille livres ; mais, suivant la remarque de Burnouf, il faut entendre cela de chapitres, ou même de simples paragraphes. Quoi qu'il en soit, il est incontestable que cette bibliographie est très considérable. Brian Hodgson envoya en Europe 84 volumes sanscrits, qui contiennent l'essentiel de la littérature bouddhique sacrée, et constituent une grande partie de la collection du Népal, la plus autorisée de toutes, celle qui a servi de texte pour les traductions et pour les collections qui existent en d'autres pays, comme en Chine et dans le Thibet [1].

La collection sacrée, nous dirions *biblique*, du Bouddhisme, comprend trois classes de livres, et, considérée dans son ensemble, s'appelle *Tripitaka*, ou la *Triple Corbeille*. Les *Soûtra pitaka* ou discours de Bouddha, forment la première classe. La seconde s'appelle *Vinaya pitaka* ; elle embrasse la partie disciplinaire et ascétique. La troisième, qui porte le nom de *Abhirdama pitaka*, contient la partie philosophique, ce que nous pourrions appeler la métaphysique du Bouddhisme. Les Soutras sont généralement considérés par les boud-

1. Remarquons qu'en outre de la collection du Népal, il en existe plusieurs autres, appartenant aux régions principales où dominait le Bouddhisme, comme la collection thibétaine, la chinoise, celle de Ceylan, etc..., qui jouissent d'une autorité canonique moindre que celle du Népal, soit parce qu'elles lui sont inférieures, soit parce qu'elles sont plus ou moins défigurées par la littérature et les idées propres des différents pays.

dhistes et par les indianistes comme le résumé et la substance de la prédication et de la doctrine de Bouddha. Ses discours ont été recueillis et écrits par son fidèle et principal disciple Ananda : aussi sont-ils regardés comme l'expression authenthique de la pensée de Bouddha. Les *Vinaya* ont été rédigés par Upali, et la rédaction des *Abhirdhama*, est attribuée à Kacyapa.

Tout cela néanmoins doit s'entendre de la rédaction primitive, qui eut lieu peu après la mort du Bouddha ou Çaykamuni, dans une assemblée de cinq cents ascètes. Cette première compilation eut modifiée et reçut quelques additions en deux autres assemblées postérieures : la première eut lieu cent dix ans après la mort du Bouddha, et la dernière ne se tint que quatre cents ans après. Le personnage le plus marquant de ce troisième concile et son auteur principal fut Nâjârdjima, partisan du nihilisme absolu.

Outre les livres que nous venons de citer, et qui composent la littérature authentique et canonique du Bouddhisme, il existe une autre classe de traités et de livres appelés *Tantras*, qui ne forment pas partie intégrante du Tripitaka. Ce sont des sortes de rituels, qui renferment un mélange étrange de formules ascétiques du Bouddhisme et de pratiques obscènes et idolâtriques du Çivaïsme.

On sait que l'Anglais Hodgson trouva dans la vallée du Népal, en 1822, un exemplaire du Tropitaka ou Bible bouddhique en langue sanscrite. Cette découverte contribua puissamment à faciliter la

connaissance de la doctrine bouddhique. D'après Burnouf, juge très compétent dans la matière, les véritables sources pour la connaissance du Bouddhisme, les sources originales et les plus pures, sont les textes sanscrits du Népal et les livres *palis* de Ceylan.

§ XII. — LA PHILOSOPHIE BOUDDHIQUE.

L'idée fondamentale du Bouddhisme et du Brahmanisme est la même ; le problème qui sert de point de départ, de substance et de couronnement à l'un et à l'autre, est identique au fond.

Le Brahmanisme et le Bouddhisme posent le problème suivant : « L'existence humaine est une « souffrance ; cette souffrance est le résultat des « transmigrations passées, et elle est la cause des « transmigrations futures de l'âme, à travers toute « sorte de corps, de lieux et de conditions. La « suprême perfection et le dernier bonheur de « l'homme consiste à s'affranchir de ces transmi- « grations ». Jusqu'ici le Brahmanisme et le Bouddhisme marchent de concert ; mais l'accord cesse quand il s'agit de la solution finale du problème. Le premier dit : « La cessation de la transmigra- « tion et des souffrances qui l'accompagnent, la « suprême perfection de l'homme, par consé- « quent, s'obtient par l'absorption en Brahmâ, « par le retour de l'homme à l'Être absolu, unique « et suprême ». Le second dit : « Cet affranchis-

« sement de la transmigration et de la souffrance « s'obtient par le *Nirvana*, c'est-à-dire, par l'ex- « tinction ou anéantissement de l'existence indi- « viduelle ».

Bien qu'une pareille conclusion répugne instinctivement à notre conscience chrétienne, et en dépit des efforts de certains bouddhophiles, il est impossible de douter que tel soit le sens réel du Nirvana, en ce qui touche le Bouddhisme primitif : les *critériums* internes, aussi bien que le témoignage des indianistes les plus autorisés, en font foi. « Comme il (Bouddha) ne parle jamais de « Dieu, le Nirvana ne peut être pour lui l'absorp- « tion de l'âme individuelle dans le sein d'un Dieu « universel, suivant la croyance des brahmanes « orthodoxes ; comme il ne parle pas non plus de « la matière, son Nirvana ne peut être la dissolu- « tion de l'âme humaine au sein des éléments « physiques. La parole *vide*, qui apparaît déjà « dans les monuments qui, d'après des indices de « tout genre et d'un grand poids, sont les plus an- « ciens du Bouddhisme, me conduit à penser que « Sakya a vu le bien suprême dans l'anéantisse- « ment du principe pensant. Il se l'est représenté, « comme on le voit d'après une comparaison fré- « quemment employée par Bouddha lui-même, « comme l'extinction ou la disparition d'une lu- « mière qui s'éteint [1] ».

En outre, ce sens donné au Nirvana se trouve en

1. BURNOUF, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, p. 52.

parfaite harmonie avec l'athéisme, qui constitue l'un des caractères fondamentaux du Bouddhisme primitif. Nous disons du *Bouddhisme primitif :* on sait en effet qu'avec le temps et en vertu d'une sorte de réaction naturelle de l'esprit humain contre la négation de Dieu, apparut au sein du Bouddhisme une école théiste, qui proclama l'existence d'Adhibouddha ou Dieu suprême. Mais quand cette conception se fit jour, le Bouddhisme avait déjà vécu seize siècles ; le célèbre indianiste hongrois Csoma de Cörös a démontré par l'autorité et par les textes des livres bouddhiques de la collection thibétaine que la croyance en un Adhibouddha s'introduisit dans l'Inde centrale après le dixième siècle de l'ère chrétienne.

Malgré les négations et les atténuations d'Abel Rémusat, de Bunsen et de quelques autres, le témoignage quasi unanime des orientalistes les plus accrédités, ne permet pas le doute sur l'athéisme bouddhique. Schmidt, comme Hodgson, Csoma de Cörös et Burnouf, conviennent que, dans les monuments les plus authentiques du Bouddhisme primitif, il n'y a rien qui ressemble à l'idée et à l'affirmation d'un Dieu suprême, encore moins d'un Dieu personnel et transcendant. Les Soûtras ou discours de Bouddha, expression la plus nette de ses idées et de ses prédications, font entièrement abstraction de tout théisme, et se contentent de laisser le passage libre aux diverses divinités brahmaniques, non toutefois sans les abaisser au rôle de génies purement humains.

Burnouf observe avec raison que la doctrine de Bouddha est une doctrine qui se pose en face du Brahmanisme comme une morale sans Dieu, et comme un athéisme sans nature, niant le monde extérieur, ou à tout le moins en faisant abstraction. Bouddha, il est vrai, admet la pluralité et l'individualité des âmes humaines, qu'enseignaient les Samkhyas ; il admet aussi la transmigration des âmes enseignée par les brahmanes ; mais en même temps il nie le Dieu éternel de ceux-ci, il nie la nature éternelle de l'école Samkhya. Tous ses efforts tendent à chercher et à indiquer les moyens propres à affranchir l'âme humaine des souffrances inhérentes à l'existence : c'est là le problème fondamental et général posé par toutes les écoles et par toutes les religions de l'Inde. Bouddha, pour résoudre ce grand problème, n'en appelle ni à la doctrine des Samkhyas, qui cherchaient la rédemption finale de l'âme dans sa complète séparation de la nature, ou, si l'on veut, de toute réalité objective, ni à l'absorption parfaite de l'esprit dans le sein de Brahmâ, ce qui était la solution des adorateurs de celui-ci ; mais il trouve la solution du problème, la rédemption de l'âme, son véritable et entier affranchissement du mal, dans l'anéantissement de son existence relative, qui s'éteint et disparaît dans le *vide* absolu et infini. Cette observation de Burnouf, sans parler d'autres raisons qui la rendent plausible et qui la confirment, s'accorde parfaitement avec le système nihiliste, qui, comme nous

le verrons, représente l'une des écoles les plus importantes du Bouddhisme.

Ajoutons que si, en diverses sectes nées du bouddhisme dans la suite des temps, apparaît quelque théiste, il n'en reste pas moins certain que l'école des Svabhavikas, regardée par Hodgson, Burnouf et les indianistes les plus compétents, comme l'école philosophique la plus ancienne du Bouddhisme et comme l'expression authentique de sa pensée métaphysique, est absolument athée et matérialiste.

Pour les Svabhavikas, il n'y a pas d'autre bien que la nature, avec ses énergies et ses forces innées (force et matière de Büchner et du positivisme contemporain). L'une de ces forces est ce que nous appelons *intelligence* ; mais il n'existe aucun principe ou aucun être spirituel.

Ce que nous venons de dire du Nirvana et de l'athéisme, traits distinctifs et originels du Bouddhisme, est en pleine harmonie avec son idée métaphysique, avec les affirmations les plus importantes et les plus explicites de la Philosophie bouddhique. Ceux qui se sont occupés de ces matières, savent que la *Pradjynâ pâranita* renferme le fonds doctrinal le plus authentique, canonique, pour ainsi dire, de la métaphysique bouddhiste ; ils savent aussi que, dans les quatre sections et dans les divers résumés de cette œuvre, on se heurte, à chaque pas, à des passages qui enseignent clairement le nihilisme le plus absolu.

« La sensation », est-il dit dans un de ces passa-

ges, « l'idée, les conceptions même, ôh Bagha-« vat! sont illusion. Non, Baghavat, l'illusion « n'est point une chose, et la connaissance une « autre chose ; la connaissance elle-même, Bag-« havat ! est l'illusion, et l'illusion elle-même « est la connaissance [1] ». Plus loin on ajoute : « Il n'existe point de créatures qui puissent être « conduites au Nirvana, ni de créatures qui con-« duisent au Nirvana ». Après avoir cité divers passages du *Pradjynâ pâranita*, Burnouf dit avec raison que l'objet réel et la fin propre de ces livres est « d'établir que l'objet intelligible ou la « *perfection de la sagesse*, n'a pas d'existence « réelle, pas plus que l'objet qu'il s'agit de con-« naître, ou le sujet connaissant, Bouddha. Telle « est en effet, la tendance commune de toutes les « rédactions du *Pradjna*. Quelle que soit la diffé-« rence des développements et des circonlocu-« tions dans lesquelles s'enveloppe la pensée fon-« damentale, tout aboutit à une égale négation du « sujet et de l'objet [2] ».

On enseigne également dans le *Pradjynâ pâranita* que l'existence des êtres est due à l'ignorance, qui ne sait point qu'il n'est pas d'existence réelle. Si à cela l'on ajoute que l'école Madhyamika professe comme un dogme capital le vide

1. On dit autre part, en faisant allusion à Baghavat ou au sage et heureux : « Il enseignera la loi pour détruire ces grandes doctrines, à « savoir : la doctrine du *moi*, des créatures, de la vie, de l'individua-« lité, de la naissance et de l'éternité du corps ».

2. *Introduction à l'histoire du Bouddhisme*, p. 483.

ou néant absolu, nous verrons que l'athéisme et le nihilisme forment les systèmes fondamentaux et les plus authentiques du Bouddhisme primitif, et qu'on peut les considérer à la fois comme prémisses et comme conséquences du Nirvana, entendu dans le sens de l'anéantissement et de l'extinction de l'existence. N'oublions pas qu'à cette école Madhyamika, qui tient le néant de toute réalité comme dogme fondamental, appartient le fameux Nâyârdjuna, auteur ou compilateur du *Tripitaka*, c'est-à-dire, du livre que nous pourrions appeler la *Bible* du Bouddhisme.

Comme le matérialisme accompagne toujours l'athéisme, il paraît superflu de faire remarquer que ce système recruta beaucoup de partisans parmi les bouddhistes, au point que Hodgson a pu dire en toute vérité que, « dans l'opinion de la « plupart des bouddhistes, et particulièrement des « naturalistes, l'esprit n'est qu'une modification « de la matière ».

§ XIII. — LA MORALE DU BOUDDHISME.

Étant données les théories métaphysiques que le Bouddhisme contient ,comme nous venons de le voir, au moins dans sa première période, et qui forment le fond de ses principaux systèmes philosophiques, il semblait naturel et logique que sa morale eût une ressemblance plus marquée avec celle des Cyrénaïques et des Épicuriens, qu'a-

vec celle des Stoïciens. Cependant il n'en est point ainsi : la vérité est que la doctrine morale du Bouddhisme primitif, nous ne parlerons pas ici de ses formes postérieures et de son mélange avec d'autres idées de divers pays — est au moins aussi parfaite que celle des anciens Stoïciens; elle est même peut-être celle qui se rapproche le plus de la morale chrétienne.

Néanmoins, à notre avis, la contradiction entre la doctrine spéculative et la doctrine morale du Bouddhisme n'est ni ausssi radicale ni aussi complète qu'il semble à première vue.

On sait que la clef du Bouddhisme, sa conception fondamentale, sa thèse essentielle, est la nécessité de mettre un terme aux transmigrations de l'âme, pour mettre par là un terme à ses souffrances et au mal inséparable de l'existence, par le moyen du Nirvana absolu ou cessation de l'être. Or, si la transmigration, si le mouvement et l'activité qui accompagnent l'âme, sont la cause du mal et de la souffrance, il est clair que l'unique voie pour atténuer, dissimuler et faire disparaître le mal et la souffrance, comme pour arriver au Nirvana, véritable *desideratum* et destinée finale de l'homme, consiste à atténuer, à diminuer, à annihiler autant que possible les manifestations de l'activité individuelle. De là, l'idée capitale qui fait le fond de la morale bouddhique, qui lui sert de base et de point de départ : la négation ou l'extinction de l'activité jusqu'à l'impassibilité la plus absolue.

La morale primitive du Bouddhisme se réduit aux cinq préceptes suivants :

1° Ne donner la mort à aucun être vivant ;

2° Ne point voler ;

3° Ne point commettre d'impureté ;

4° Ne point mentir ;

5° Ne boire rien qui puisse enivrer.

Ce sont là les seuls préceptes, au moins négatifs, que Bouddha ait donnés à ses disciples. D'après certains auteurs, Çakyamuni enseigna aussi et promulgua six préceptes positifs, ou, pour mieux dire, il les indiqua comme autant de moyens et de manifestations de la perfection morale de l'homme :

a) L'*aumône*, ou la pratique de la bienfaisance à l'égard de nos semblables ;

b) La *vertu*, c'est-à-dire, l'accomplissement et l'observation de la loi ;

c) La *patience*, une sorte d'insensibilité et d'indifférence de l'âme ; l'abstention des passions perturbatrices, comme l'ambition, la vengeance ;

d) L'*application*, ou le soin de développer les germes de bien innés dans l'homme ;

e) La *contemplation*, ou le quiétisme ascétique de l'âme, considérée même dans son activité supérieure et intellectuelle ;

f) La *sagesse*, c'est-à-dire, l'exemption de toute erreur, de toute imperfection morale, de toute ignorance, de tout défaut, le dernier degré par conséquent auquel l'homme puisse arriver par ses propres efforts, degré qui sert de disposition

prochaine pour entrer dans le Nirvana, terme et aspiration finale de l'existence.

Ces préceptes et ces maximes morales du Bouddhisme, reçurent avec le temps des additions et des modifications plus ou moins importantes, qui montrent la faiblesse inhérente à toute œuvre religieuse purement humaine. Outre les préceptes qui ont trait au culte idolâtrique, qui prit de grandes proportions dans le Bouddhisme dès son origine ; outre les règles et les pratiques relatives au culte honteux et obscène de Çiva, la morale prêchée et enseignée par Bouddha, ne tarda pas à être défigurée par des préceptes plus ou moins étranges, même ridicules, comme celui de ne pas prendre de lait après dîner, de ne point conserver du sel dans la maison plus de dix jours, et autres semblables. Il est vrai que, quoi qu'en disent les panégyristes du Çakyamuni de l'Inde, le germe de ces déformations se trouve déjà dans la doctrine et dans les exemples de Bouddha lui-même. Il est, en effet, bon de noter que, par son premier précepte négatif, il défendait non seulement de tuer l'homme, mais encore quelque animal que ce soit; quant aux préceptes et aux pratiques idolâtriques des bouddhistes postérieurs, ils se trouvent justifiés par l'exemple du maître, qui, comme nous l'avons indiqué, accepta l'Olympe des divinités brahmaniques, et laissa subsister en pratique le culte populaire.



§ XIV. — CRITIQUE.

On a dit et l'on a répété à satiété que la morale bouddhique est aussi pure, aussi parfaite que la morale chrétienne ; on a même osé affirmer que la religion de Jésus-Christ tire son origine et descend du Bouddhisme par des sentiers cachés et jusqu'ici inconnus. Ceux qui, dans leur haine inconcevable contre le Christianisme, sont toujours disposés à ne voir que perfection, bonté et vérité dans toutes les religions, sauf dans la religion chrétienne, exaltent à l'envi les perfections et la beauté de la morale bouddhique ; ils la présentent comme la démonstration, soit de la possibilité humaine de l'origine du Christianisme, soit de la puissance de la raison humaine, pour formuler et établir un système de morale aussi parfait et aussi achevé que celui de la religion catholique.

Ces affirmations des bouddophiles, ou, pour mieux dire, des ennemis du Christianisme, sont destituées de tout fondement solide, et sont singulièrement exagérées. Rien ne le prouve plus clairement que l'exposition sommaire que nous venons de faire des doctrines bouddhiques. Sans doute, la doctrine morale du Bouddhisme, au moins dans le principe, mérite d'attirer l'attention, à cause de sa pureté et de son élévation relative, quand on la compare à la morale professée par des philo-

sophes de première marque ; mais cela ne donne pas le droit de l'égaler à la morale chrétienne, ni dans son essence, ni dans ses moyens, ni dans son principe rationnel, ni dans son but final.

Dans son essence : après tout, la morale bouddhique n'est que la reproduction ou l'expression incomplète de la loi naturelle.

Les dix préceptes de celle-ci sont réduits dans celle-là à cinq, et le premier de tous, celui qui sert de base aux autres, l'amour de Dieu par-dessus tout, en est éliminé. Ce n'est pas tout : 1° le commandement bouddhique de ne pas tuer implique un sens irrationnel et même ridicule, très éloigné du sens chrétien ; 2° la morale chrétienne renferme des préceptes spéciaux et supérieurs, comme la confession auriculaire, la réception de l'Eucharistie, la Messe, la sanctification des fêtes, et autres semblables, entièrement étrangers à la morale bouddhique.

Dans ses moyens : on vient de le voir d'après ce que nous venons de dire sur l'Eucharistie, la confession et les autres sacrements ; l'on s'en convaincra également, si l'on prend garde que le Christianisme emploie comme moyen de moralité et de sanctification, non la contemplation apathique et stupide du bouddhiste, qui a pour but de diminuer et même d'éteindre l'activité, la pensée et la conscience, mais la contemplation dont l'objet est Dieu, Bonté suprême, Sainteté infinie, que nous devons chercher à imiter.

Ajoutez à cela que le bouddhiste est absolument

incapable d'employer la prière et de se servir de la grâce divine, comme de moyens de moralité, puisqu'il ne reconnaît pas l'existence d'un Dieu qu'il puisse prier, dans le secours et dans la grâce duquel il puisse se confier, et dont il doive imiter la sainteté, et l'on verra clairement qu'à ce seul point de vue, la morale du Catholicisme, dont les ailes principales sont la prière et la grâce, se trouve placée à une distance immense de la morale bouddhique.

Dans son principe rationnel : le principe rationnel de toute morale est avant tout l'idée de Dieu, et en second lieu l'idée métaphysique du bien; or, nous avons déjà vu que la morale propre, primitive et authentique du Bouddhisme, ou nie l'existence de Dieu, ou en fait abstraction, tandis que, d'autre part, dans l'ordre métaphysique, le Bouddhisme a des affinités étroites avec le nihilisme et le matérialisme, systèmes professés, défendus, et, qui plus est, réduits en pratique par des écoles importantes sorties de son sein.

Dans son but final : le *Nirvana* absolu, l'anéantissement de la personnalité, l'extinction de l'existence relative de l'âme, aspiration suprême de la morale bouddhique, ne saurait entrer en comparaison avec ce qui constitue la récompense et la destinée finales enseignées par la morale chrétienne, à savoir : la possession du Dieu vivant et personnel par l'intuition de son Essence infinie. Vérité transcendantale, siège de toutes les vérités, et par l'amour fruitif de la Bonté infinie,

source de tous les biens possibles. Quel rapport peut-il exister entre une morale essentiellement théiste dans son principe, dans ses procédés, dans sa fin, telle qu'est celle enseignée par Jésus-Christ, et cette morale bouddhique qui, non seulement méconnaît Dieu, mais encore apprend à faire le bien par amour du néant final ?

N'oublions pas que nous comparons ici la morale chrétienne avec la morale bouddhique en prenant celle-ci dans son sens le plus favorable et dans sa plus pure manifestation. En effet, nous avons déjà vu qu'en divers pays et plus tard elle subit des additions et des modifications qui enlèvent beaucoup à sa valeur primitive, et qui mettent davantage en relief la supériorité de la morale chrétienne, qui, elle, s'est toujours conservée identique à travers l'espace et le temps, et parmi toutes les vicissitudes de l'histoire.

Finalement, la doctrine du Bouddhisme sur le suicide suffirait, à défaut d'autres preuves, à démontrer l'infériorité de sa morale comparée à la morale chrétienne. D'après des textes nombreux et explicites apportés par Burnouf, il est constant — l'indianiste français le reconnaît — que le Bouddhisme admet, non seulement la licéité, mais encore la sainteté du suicide dans certains cas et pour des motifs religieux.

Que serait-ce si nous ajoutions ce qu'on peut appeler la démonstration *a posteriori*, c'est-à-dire, la supériorité de la civilisation chrétienne sur la civilisation bouddhique ? Rappelons-nous seule-

ment que, dans toute civilisation, la morale représente l'un des éléments les plus puissants. Regardons maintenant la civilisation produite et vivifiée par la morale de l'Évangile, par le principe éthique du Christianisme, et que l'on dise si cette civilisation n'offre pas les caractères d'une incontestable supériorité, quand on la compare à la civilisation produite et vivifiée par la morale du Bouddhisme.

Si l'arbre se reconnaît avant tout aux fruits, il est clair que les fruits produits par l'arbre du Bouddhisme, même en nous en tenant au terrain moral et pratique, sont de beaucoup inférieurs à ceux produits par l'arbre chrétien, et rien n'est moins acceptable que les prétentions du rationalisme et les éloges intéressés de certains boudophiles.

§ XV. — LA PHILOSOPHIE EN CHINE.

L'un des caractères les plus remarquables du peuple chinois, c'est, à coup sûr, son isolement complet et persévérant des autres nations. Un peuple de trois cents millions d'âmes, qui, au milieu des guerres, des conquêtes, des révolutions et des changements de dynasties, se conserve, au bout de plusieurs siècles d'existence, dans un isolement complet des peuples qui l'environnent, constitue un des phénomènes historiques les plus extraordinaires. Notre civilisation et nos

races, dont nous cherchons les premières origines dans le pays des Aryens et dans l'Inde, si voisins de la Chine, ne lui doivent cependant rien. A part l'invasion bouddhique, qui ne se fit un peu sentir que dans les couches sociales inférieures, et dont l'action fut même restreinte à l'introduction de certaines formules et de certaines pratiques religieuses, le peuple chinois s'est maintenu depuis l'antiquité la plus reculée, dans un isolement complet, d'où n'ont pu le tirer, ni son contact avec les fils d'Ormuzd et de Brahmâ, ni ses relations religieuses et commerciales avec les Européens à partir du XVIe siècle. Sans alliance avec les étrangers. et sans expansion par rapport à ses voisins, vivant de sa propre vie, concentré en lui-même, ce vaste et vieil empire forme une espèce d'épisode dans le cadre vivant et harmonique de l'histoire universelle.

De sa Philosophie l'on peut dire qu'elle répond à son isolement national ; loin d'être en rapport avec l'antiquité et avec la grandeur de la nation, elle est de mince valeur intrinsèque. Confucius lui-même, « le philosophe et le sage par excel« lence », comme l'appellent ses compatriotes ; « le plus grand précepteur des peuples qui ait « jamais paru, le *comble de la sainteté*, la *cime « du genre humain* », n'est qu'un moraliste médiocre, qui mérite à peine le nom de philosophe dans le sens propre du mot. Hegel observe avec raison que la philosophie si vantée de Confucius se réduit à une morale sans valeur particu-

lière, et qui n'est qu'un composé de maximes vulgaires.

Les déistes et les incrédules du siècle de Rousseau et de Voltaire portaient jusqu'aux nues la morale confucienne, comme les rationalistes de nos jours préconisent la morale bouddhique. Les uns et les autres sont emportés par le désir de placer de semblables doctrines au-dessus de la morale de Jésus-Christ. De pareilles exagérations peuvent seulement trouver un écho parmi des personnes qui ignorent complètement le texte des livres attribués au philosophe chinois, ou, pour mieux dire, rédigés par ses disciples. Ceux-là seuls qui ne connaissent rien de ces livres, peuvent nier que la morale de Confucius se trouve immensément au-dessous, non seulement de la morale chrétienne, mais encore de la morale de plusieurs écoles philosophiques du paganisme.

La morale du *de Officiis* de Cicéron est plus pure et plus complète que celle des *Tse-chou*, livres classiques de la morale confucienne. Inutile d'ajouter que la théorie éthique du Portique, les maximes morales de Sénèque et d'Épictète ont une plus haute valeur que la morale professée et enseignée par les philosophes de la Chine.

§ XVI. — PHILOSOPHIE DE LAO-TSEU.

Pour que tout soit original en Chine, les deux seuls philosophes dignes de ce nom sont à peu

près contemporains. A l'exception de *Tchoa-chi*, qui, au XIIe siècle de l'ère chrétienne, essayait une espèce de conciliation entre la doctrine de *Lao-tseu* et celle de *Khoung-fou-tseu* (le Confucius ordinaire), on ne voit dans l'histoire chinoise ni philosophes, ni écoles de valeur.

Lao-tseu, qui naquit six siècles avant l'ère chrétienne, peut être appelé le représentant de la métaphysique chinoise, comme Confucius est le représentant de la doctrine morale. D'après *Lao-tseu*, *Tao* (littéralement le *grand chemin*) est le principe, le fond et l'essence de toutes choses. Ce Tao ou être primitif, appelé aussi par le philosophe chinois la *Raison première*, est à la fois le Non-Être et l'Être : car l'Être virtuel, latent et potentiel, est en même temps l'Être actuel, explicite et manifesté (Hegel, Schelling), l'idéal et le phénoménique, l'indistinct et le distinct, l'illimité et le fini : en un mot, le *Tao* de Lao-tseu est la substance unique, le Tout, l'Essence absolue de tout panthéisme.

Cet Être absolu, indistinct et inconnu dans son origine, devient contingent et matériel, distinct et nommé, à mesure qu'il produit, ou qu'il tire de son fond les choses, c'est-à-dire, en tant qu'il se fractionne et se manifeste en revêtant diverses formes.

« Le Tao ou la Raison suprême », est-il dit dans le Tao-te-King, qui est l'œuvre capitale de Lao-tseu, « considéré dans son état d'immobilité, n'a « aucun nom... Il prend un nom alors seulement

« qu'il commence à se diviser et à revêtir des « formes corporelles... Le Tao ou Raison su« prême existe dans tout l'univers ; il le pénètre « de son existence, à la manière que les ruisseaux « et les torrents des vallées s'épanchent dans les « rivières et dans les océans ».

Quant au *processus* des choses du Tao, la doctrine du philosophe chinois a une grande analogie avec celle des Néoplatoniciens d'Alexandrie ; elle s'en distingue cependant par l'importance que, dans cette évolution, elle attribue au principe féminin *yin*, et au principe masculin *yang*. D'après les disciples et les commentateurs chinois de Lao-Tseu, sa doctrine sur ce point peut se résumer de la sorte : « Le Tao ou Raison pre« mière produit l'*Un*, c'est-à-dire, il passe de « l'état du Non-Être à l'état d'Être. L'*Un* produit « *Deux*, en se partageant en principe féminin *yin*, « et en principe masculin *yang*. *Deux* produit « *Trois*, c'est-à-dire, le principe féminin et le prin« cipe masculin, en s'unissant, produisent l'har« monie. *Trois* produit l'universalité des êtres ».

De là l'importance qu'à l'exemple des pythagoriciens, Lao-Tseu, et en général la philosophie chinoise, attache au nombre. Pour Lao-Tseu et ses compatriotes, l'ordre, l'évolution et les relations de l'univers et de ses diverses parties répondent à l'ordre, au développement et aux relations des nombres. Comme ceux-ci se divisent en impairs et en pairs, ainsi les substances cosmiques se divisent en célestes et en terrestres : le nombre

impair, comme plus parfait, répond aux premières; le nombre pair, moins parfait, répond aux secondes. La décade ou dizaine est un des nombres les plus importants, à cause de ses applications arithmétiques.

La théorie de Lao-Tseu sur la vie et la mort est en parfaite harmonie avec sa conception panthéiste sur l'origine et l'évolution des choses. « Tous « les êtres », est-il dit dans le *Tao-te-King*, « apparaissent dans la vie comme dans un mouvement « continuel. Nous voyons qu'ils se succèdent les « uns aux autres, apparaissent et disparaissent « alternativement. Ces êtres corporels, dans leur « mouvement continu, revêtent différentes for- « mes extérieures; mais chacun retourne à son « principe, c'est-à-dire, rentre de nouveau dans « l'immobilité absolue ».

Pour Lao-Tseu, la morale, dont il s'est d'ailleurs très peu occupé, consiste dans la négation de toute activité, de tout changement, de toute passion ou modification, bref, dans l'indifférence absolue et dans le *non-agir*, comme moyen d'arriver à l'identification brahmanique avec le Tao ou Être immuable, indistinct et innomé. « Le dernier ter- « me de la perfection », écrit le philosophe chi- « nois, c'est le *non-agir*, et le *comble du vide* ».

Il paraît que Lao-Tseu, voulant sanctionner cette morale par sa propre conduite, abandonna ses honneurs, sa maison, ses richesses, et mourut en menant la vie solitaire dans les forêts. Après sa mort, sa mémoire fut vénérée et exaltée par la foule des

disciples et des admirateurs qui firent de lui une incarnation du Tao ou Raison suprême, et lui attribuèrent même une existence antérieure à celle-ci. Néanmoins, son nom n'obtint point la célébrité populaire et les honneurs divins accordés à son compatriote Confucius.

§ XVII. — CONFUCIUS ET SA PHILOSOPHIE.

Confucius naquit cinquante ans après Lao-Tseu, et dans ses écrits, pour mieux dire, dans ses discours philosophico-populaires, il suivit une direction essentiellement pratique et morale, qui contraste avec la doctrine spéculative et la métaphysique de Lao-Tseu.

Il paraît que Confucius se servit de conversations familières pour enseigner et propager sa doctrine. Elle fut recueillie par ses disciples dans quatre livres : le *Ta-hio*, ou *Grande Étude ;* le *Tchoung-young*, ou l'*Invariabilité du milieu ;* le *Lun-ya*, ou conférences philosophiques ; le *Meng-tseu*, ou dialogues de Confucius, recueillis par un disciple de ce nom. Dans l'un de ces livres, on met sur les lèvres de Confucius le discours suivant, qui résume sa théorie morale dans ce qu'elle a de plus rationnel et de plus solide :

« Nos anciens sages », disait Khon-tseu (Confucius), « pratiquèrent avant nous ce que je viens de « vous exposer. Cette pratique, généralement adop- « tée dans les temps anciens, se réduit à l'obser-

« vance des trois lois fondamentales des relations « entre les souverains et les sujets, entre les pè- « res et les fils, entre le mari et la femme, et à la « pratique exacte des cinq vertus capitales, qu'il « suffit de nommer pour que l'on en comprenne « aussitôt l'excellence et la nécessité.

« Ces vertus sont : l'*humanité*, c'est-à-dire, l'a- « mour universel pour tous ceux de notre espèce, « sans distinction ; la *justice*, qui donne à chacun « ce qui lui est dû, sans favoriser l'un plus que « l'autre ; *la conformité avec les rites prescrits* « *et les usages établis*, afin que les membres de « la société aient un même mode de vie, et parti- « cipent également à ses avantages et à ses incon- « vénients ; la *probité*, c'est-à-dire, cette rectitude « d'esprit et de cœur qui nous fait chercher en « tout la vérité, et qui nous porte à la désirer « sans vouloir tromper ni nous ni les autres ; « enfin, la *sincérité* ou la *bonne foi*, c'est-à-dire, « cette franchise de cœur mêlée de confiance qui « exclut toute dissimulation, aussi bien dans la « conduite que dans les paroles. Voilà ce qui « rendit nos premiers maîtres respectables pen- « dant leur vie, et ce qui immortalisa leurs noms « après leur mort. Prenons-les pour modèles et « faisons tous nos efforts pour les imiter ».

A en juger seulement par ce passage, on pourrait croire que la morale de Confucius se rapproche plus que toute autre de la morale évangélique. Il est vrai qu'elle resterait encore très au-dessous de la morale de Jésus-Christ, soit parce

que les vertus confuciennes n'ont ni l'efficacité ni l'élévation, ni l'arome de l'amour de Dieu, base et condition de la loi morale parfaite ; soit parce-que l'enseignement purement humain de ces vertus naturelles et rationnelles, n'implique ni leur amour efficace ni leur pratique, amour et pratique qui germent seulememt sous l'influence de la foi divine et de la grâce fortifiante. Cette vérité est confirmée par l'épouvantable corruption de mœurs que l'on remarque parmi les Chinois, en dépit de la pureté de la morale et des vertus enseignées par Confucius. Cependant la vénération pour sa personne et pour sa doctrine a augmenté, au point que tous les habitants de ce pays, depuis l'empereur et les lettrés jusqu'aux dernières classes du peuple, lui rendent des honneurs divins.

Mais mettons de côté cet ordre de considérations, étudions avec attention les autres points de la doctrine morale et spéculative de Confucius, et nous serons convaincus que la raison humaine, abandonnée à ses propres forces, mêlera toujours des erreurs à la vérité.

Bunsen résume dans les termes suivants les points principaux de la doctrine de Confucius : « Le Ciel (*Tien*) est pour Confucius synonyme de « la Divinité, dont l'expression la plus sublime « est le monde des astres. Le mot Dieu, n'est « point pour lui un mot vide et dépourvu de « toute signification réelle ; mais il exprime l'en- « semble des corps.

« L'Esprit (*Chin*) n'a de réalité pour le philo-

« sophe chinois que dans le sens de *génie*, « d'*ombre des ancêtres*, en l'honneur desquels « cet homme excellent avait institué un culte de « reconnaissance. Mais qu'est-ce que l'esprit ? La « force qui réside dans la matière. Qu'est-ce que « la matière ? Le produit de deux substances pri- « mitives. Tel est, en substance et avec quelques « préceptes de morale, ce qui constitue la religion « populaire que Confucius enseigna aux Chinois ».

Ces appréciations de Bunsen se trouvent confirmées par l'histoire et par l'expérience présente : on sait en effet que les classes éclairées, les lettrés de Chine, les vrais représentants des traditions et de l'enseignement de Confucius, qu'ils reconnaissent et qu'ils vénèrent comme législateur et comme maître, professent l'athéisme et le matérialisme. Les réponses évasives que le philosophe chinois avait coutume de donner à ceux qui l'interrogeaient d'une manière directe et positive sur l'immortalité de l'âme, sont une nouvelle preuve de son matérialisme, bien que la crainte de heurter les croyances populaires, lui imposât une certaine réserve [1].

1. Quand on lui demandait son opinion sur la mort, il avait coutume de répondre : « Comment puis-je savoir ce qu'est la mort, alors « que je ne connais pas la vie ? ». Dans une autre occasion, ses auditeurs lui demandaient si les ancêtres auxquels on rend un culte en avaient quelque connaissance, il répondit : « Il ne convient pas que « je manifeste clairement mon opinion sur ce point : si je disais que « les ancêtres sont sensibles aux hommages qu'on leur rend, qu'ils « voient, qu'ils entendent, qu'ils savent ce qui se passe sur la terre, il « y aurait à craindre que leurs descendants, pris d'une piété filiale trop

Un autre point de la morale de Confucius, qui révèle son imperfection en même temps que la faiblesse de la raison humaine abandonnée à ses propres forces, même chez les hommes doués d'une intelligence supérieure et d'aptitudes spéciales dans l'ordre moral, c'est sa doctrine sur les présages, les augures et les sorts.

Le P. Vudelou, dans sa *Notice de l'Y-King*, qui est précisément le livre qui traite des sorts, de la chiromancie et des auspices chinois, écrit : « Con-« fucius non seulement approuve ces sorts, mais « il enseigne en termes formels, dans son com-« mentaire sur l'Y-King, l'art de les employer, et « il est certain que cet art se déduit logiquement « de la doctrine de Confucius à cet endroit ».

§ XVIII. — PHILOSOPHIE DE TCHOU-HI.

Après la mort et l'apothéose de Lao-Tseu et de Confucius, la philosophie suivit leur direction, particulièrement celle du dernier, sans produire d'écoles ou de philosophies qui méritent une mention spéciale. Seulement au XII[e] siècle de notre ère, alors que dix-sept siècles avaient déjà passé sur la tombe de Confucius apparaît une

« vive, négligeassent le soin de leur propre vie, pour s'occuper unique-« ment de celle de leurs ancêtres ; si, au contraire, je disais que les « morts ignorent ce que font les vivants, il y aurait à craindre qu'on « ne mît en oubli les devoirs de la piété filiale, que chacun ne se ren-« fermât dans un étroit égoïsme, et que l'on ne brisât ainsi les liens « les plus sacrés qui unissent les familles.

nouvelle école, dont le fondateur est *Tcheou-lien-ki*, ou *Tcheou-Tseu*, mais dont le principal représentant est *Tchou-Hi*.

Nous avons déjà fait remarquer que la philosophie de Confucius l'emporta sur celle de Lao-Tseu. Mais la philosophie de Confucius est bien plus qu'une philosophie, un système politico-moral : c'est une philosophie essentiellement incomplète et partielle, manquant de base métaphysique et même de base psychologique, tandis que la philosophie de Lao-Tseu est métaphysique et presque exclusivement spéculative. Aussi rien de plus naturel que de les rapprocher l'une de l'autre, et de les compléter l'une par l'autre. C'est l'entreprise à laquelle se vouèrent les philosophes que nous avons cités. Leur école, par conséquent, est une sorte de système éclectique, que l'on pourrait appeler *néo-confucianisme*, étant donné que la doctrine politico-morale de Confucius, universellement reçue et pratiquée par la nation, constitue le fond et comme la trame principale de leur conception philosophique.

Les principales modifications que cette école, en se combinant avec quelques éléments métaphysiques de l'école de Lao-Tseu, a introduites dans la doctrine de Confucius, peuvent se ramener aux points suivants :

a) L'Être suprême, appelé *Taï-ki* par les disciples de Confucius, est l'Être latent et innomé de Lao-Tseu, le grand Tout de ce philosophe, en même temps ciel et terre, esprit et matière, etc...

« Chacun de ces êtres », dit le fondateur du *Néo-Confuciusisme,* « a sa nature propre et individuelle ; néanmoins tous les êtres de l'univers « réunis sont le *Taï-ki* ».

b) Le *Tao,* ou *Raison suprême* de Confucius, est pour la nouvelle école identique au *Taï-ki*, considéré comme *substratum* et raison efficiente de ses évolutions et actions, c'est-à-dire, des êtres qui procèdent de lui par l'incarnation de sa propre substance. « Bien qu'il y ait deux noms », dit le représentant principal de cette école, « il n'y a pas « originairement deux substances ».

c) Le *Taï-ki*, ou substance absolue, qui, comme on l'a dit, possède en elle-même le *Tao* ou la Raison suprême, se manifeste dans l'espace et dans le temps sous les deux formes de *Ying* et de *Yang*, c'est-a-dire, comme matière et comme esprit. Mais la matière et l'esprit n'ont point ici le même sens que parmi nous. Pour la Philosophie néo-confucienne, et en général pour la Philosophie chinoise, l'esprit est simplement une matière plus subtile que la matière grossière et visible des corps. Parfois on lui donne le nom de matière céleste, par opposition à la matière terrestre ou inférieure.

d) De l'union et de la combinaison de ces deux formes de l'être, résultent cinq éléments, qui sont : le bois, la terre, le métal, l'eau et le feu. Ceux-ci, à leur tour, engendrent et constituent tous les autres êtres de l'univers, y compris l'homme et ses facultés physiques, intellectuelles et morales. Ainsi l'amour procède du bois ; la fidélité,

de la terre ; la prudence, de l'eau ; et la civilisation, du feu.

Ces mêmes éléments sont représentés dans le ciel par cinq génies (*Chan-ti*), qui dirigent la marche générale des causes naturelles, sans compter d'autres esprits (*aériformes*) et des génies inférieurs, qui président aux différents phénomènes de la nature, comme les tonnerres, la pluie, les vents.

e) Dans l'homme il y a trois choses : l'*intelligence*, qui est une dérivation du *Tao* ou Raison suprême, et à laquelle elle doit revenir après sa séparation d'avec le corps, — cependant le Néo-Confuciusisme ne s'explique point clairement sur ce point ; — le *principe subtil* de l'élément matériel ou corporel ; enfin, la *partie plus grossière* de ce même élément. Quand survient la mort, le principe subtil (*hoën*) retourne au ciel et se change en esprit (*chin*, ou esprit aériforme, corps subtil) ; la partie inférieure et plus grossière du corps, appelée *phe*, retourne à la terre et se change en *kouci*, c'est-à-dire en génie, degré d'être inférieur au *chin* que l'on appelle esprit, bien qu'en réalité ni l'un ni l'autre ne soient de véritables esprits, mais simplement des modifications plus ou moins subtiles de la matière. Comme on le voit, le Néo-Confuciusisme de *Tchou-Hi* se réduit à un amalgame informe et parfois contradictoire de la conception panthéiste de Lao-Tseu, avec les tendances sceptico-athées et les idées matérialistes de Confucius. Cette Philosophie néo-confucianiste de

Tchou-Hi est aujourd'hui la Philosophie officielle et nationale de la Chine, et l'on connaît les opinions négatives des lettrés chinois en ce qui touche l'existence d'un Dieu personnel et l'immortalité de l'âme.

§ XIX. — CRITIQUE.

Si nous faisons abstraction de la doctrine éclectique de Tchou-Hi, pour nous en tenir à la doctrine de Lao-Tseu et de Confucius, Philosophie primitive et nationale des Chinois, nous verrons clairement que cette Philosophie, considérée dans l'ordre éthique, qui est son aspect le plus important, se résout dans un ensemble de maximes morales, les unes bonnes, les autres médiocres, plusieurs enfin détestables.

Les maximes morales de Confucius, manquant de base métaphysique, ne peuvent constituer un tout systématique, un organisme scientifique.

De là, les incohérences et même les contradictions que l'on rencontre dans ces maximes : tandis que les unes paraissent renfermer des idées spiritualistes et une sanction théiste transcendante, les autres trahissent une tendance marquée vers l'athéisme et le matérialisme.

De là, les erreurs et les extravagances que l'on trouve dans la morale confucienne, comme sont les pratiques et les évocations superstitieuses.

Le moraliste chinois, en effet, nous enseigne le

mode de rechercher et de connaître l'approbation des esprits ou génies par l'inspection d'une tortue brûlée, et par le moyen des figures qui résultent de la combinaison des feuilles et des filaments d'une plante appelée *chi*.

Ce ne sont pas là les seules aberrations de cette morale de Confucius, si vantée par les déistes et par les incrédules du dernier siècle. Cette morale, loin de réhabiliter la femme et de lui rendre sa dignité, la réduit à un état de servitude perpétuelle ; elle est soumise entièrement, non seulement à son père et à son mari, mais encore à son fils, quand son époux vient à mourir. Ajoutez à cela la polygamie admise dans la morale confucienne, et le divorce permis pour les raisons les plus futiles, par exemple, pour le simple soupçon d'infidélité ou pour le bris de quelque objet de la maison.

Dans l'ordre spéculatif, la Philosophie primitive des Chinois se résout, comme nous l'avons vu, dans une espèce de panthéisme émanatiste, avec des tendances marquées au matérialisme en psychologie.

Aussi est-il clair qu'il n'existe aucune raison sérieuse à l'appui de l'opinion de certains historiens de la Philosophie, qui ont cherché des rapports et des analogies entre le système philosophique de l'ancienne Chine et certains systèmes philosophiques de la Grèce primitive. Gladisch est allé si avant dans cette voie, qu'il n'a pas craint d'affirmer et qu'il s'est efforcé de démontrer que

la doctrine des Pythagoriciens est une reproduction complète et exacte de la doctrine philosophique des Chinois. La vérité est qu'il n'y a que de très rares points de contact entre l'une et l'autre doctrine, que les analogies sont uniquement extérieures et superficielles, que la conception chinoise et la conception pythagoricienne sont diamétralement opposées l'une à l'autre sur des questions de la plus haute importance. En vain chercherions-nous dans la doctrine des Chinois l'idée que les nombres constituent la substance même des choses, sont leurs éléments essentiels et intimes, et cependant, nous le verrons plus tard, c'est là la thèse fondamentale, l'idée mère de la doctrine pythagoricienne.

Les anciens philosophes de la Chine considèrent le nombre impair comme parfait ou céleste, et le nombre pair comme imparfait et terrestre, et ils traitent de la nature et des proportions arithmétiques de certains nombres : là s'arrête l'analogie avec la doctrine des Pythagoriciens. C'est en vain que l'on chercherait dans ces philosophes la thèse fondamentale de Pythagore et de ses disciples, ou leur théorie astronomique très supérieure à celle des Chinois, ou leur morale relativement systématique et rationnelle, ou encore leur doctrine des catégories. En outre, sur le terrain politico-social et domestique, la conception des Pythagoriciens, leurs idées et leurs pratiques d'association sont à une distance énorme de l'organisme étroit et de la régularité mécanique

qui président à la vie domestique et politique chez les Chinois. D'un autre côté, les Pythagoriciens n'ont jamais enseigné l'identification de la Divinité avec le ciel matériel, et l'on sait que cette identification est l'une des bases de la doctrine chinoise.

Il est inutile de faire remarquer que la Philosophie des Chinois participe à l'immobilité propre aux mœurs, aux lois, aux institutions, aux arts de ce pays, et qu'à partir de Tchou-Hi, ou, pour mieux dire, de Lao-Tseu et de Confucius, elle est demeurée dans un état complet de pétrification.

§ XX. — LA PHILOSOPHIE EN PERSE.

Dans ce que nous avons à dire sur la Philosophie en Perse, nous ne nous restreignons pas à la Perse proprement dite, mais nous parlons aussi de la Sogdiane, de la Margiane, de la Susiane, et d'autres provinces occupées par les Iraniens, particulièrement de la Bactriane, patrie de Zoroastre et foyer primitif du Mazdéisme (la science universelle) et de la religion qu'il a, sinon inaugurée, du moins enseignée et répandue.

A en juger d'après certains indices historiques et d'après certaines affinités doctrinales, le Mazdéisme et le Brahmanisme entrèrent en contact dans les plaines de la Bactriane, et le premier représente une espèce de réforme religieuse et comme une régénération progressive du second.

L'opposition des principes et des tendances que l'on remarque entre le Mazdéisme et le Brahmanisme, confirme et explique la rupture violente entre ces deux conceptions. En face du panthéisme enseigné dans les Védas, les *Nackas* ou livres sacrés du Mazdéisme proclament le dualisme. Tandis que Brahmâ est l'essence unique, et par conséquent le principe du bien et du mal, pour le Mazdéisme, Dieu, l'*Ormuzd* des écrivains grecs et latins, est le principe du bien, non du mal; celui-ci est un simple accident, une chose complètement étrangère à *Ormuzd*, qui est le Dieu véritable de la théologie mazdéiste. En face du panthéisme émanatiste de l'Inde, *Ormuzd* apparaît dans le Mazdéisme comme le principe *créateur* de toutes choses, qui doivent également l'avoir pour fin, même *Ahriman*, bien que celui-ci ne reçoive pas, comme les autres choses, l'être d'Ormuzd. Il est inutile de remarquer que ce que nous disons ici se rapporte au Mazdéisme encore dans sa pureté primitive, avant les altérations que lui fit subir plus tard la conception panthéiste du *Zervan-Akéréné*, ou du temps éternel, principe et *substratum* commun d'Ormuzd et d'Ahriman. Dans les fragments authentiques et primitifs du *Zend-Avesta*, il n'y a point trace de cette conception vraiment monstrueuse qui se trouve en contradiction évidente avec le rôle attribué à *Ahouramazda*. Aussi la science moderne soupçonne-t-elle, non sans raison, que le *Zervan-Akéréné*, ou temps illimité antérieur et supérieur à Ormuzd et

à Ahriman, est une conception étrangère au Mazdéisme primitif iranique. Spiegel, Lenormant, Oppert, plusieurs autres historiens et orientalistes distingués, pensent que cette idée est une infiltration du panthéisme matérialiste de la Chaldée, et une véritable superfétation dans l'idée religieuse mazdéiste.

§ XXI. — PHILOSOPHIE ET DOCTRINE DE ZOROASTRE.

Le Mazdéisme, dont nous venons de parler, dut son origine, ou au moins son nom et sa forme, au Zoroastre des Grecs, qui est le *Zorothastra* des Perses et des *Nackas*. Presque tous les historiens conviennent que ce célèbre législateur religieux naquit et vécut dans la Bactriane ; mais l'accord cesse dès qu'il s'agit de déterminer son caractère social, et de fixer l'époque de sa naisssance : les uns supposent qu'il ne joua aucun rôle politique, et le considèrent comme un simple réformateur religieux ; les autres prétendent qu'il fut en outre chef et même roi de la Bactriane, ils font de lui une sorte de Moïse de la race iranienne ; plusieurs même prétendent qu'il périt de mort violente, dans une invasion des tribus touraniennes, ennemies du Mazdéisme.

La division des opinions n'est pas moindre quand il s'agit de l'époque où il vécut. Saint Justin, qui parle de ses guerres avec Ninus, lui attribue une antiquité très reculée. Eusèbe de Césarée et saint

Augustin le supposent contemporain d'Abraham. Aristote, Hermipe, Plutarque et quelques autres le font vivre cinq mille ans avant la guerre de Troie. L'opinion la plus probable, que suivent Burnouf, Spiegel, Oppert et d'autres critiques modernes des plus accrédités, est que Zoroastre vécut deux mille cinq cents ans environ avant Jésus-Christ.

On l'a déjà vu, le point capital de la doctrine de Zoroastre est la négation du panthéisme brahmanique. L'Ormuzd du législateur bactrien a quelque analogie avec le Jéhovah des Hébreux, à en juger d'après divers passages des Nackas ou livres canoniques du Mazdéisme, dans lesquels Ahoura-Mazda (l'Ormuzd des Grecs et des Latins) est appelé lumineux, resplendissant, éminent en grandeur et en bonté, très parfait, très puissant, très intelligent, et surtout *esprit très saint*, *créateur des mondes existants*. La doctrine zoroastrique est donc celle qui, relativement à l'origine des choses, se rapproche le plus de la théologie de la *Genèse* sur la création.

Une autre analogie, et nous pouvons dire une autre réminiscence de la révélation primitive consignée dans le Pentateuque, c'est l'affirmation de la chute originelle de l'homme. Dans le *Boundehesch*, un des livres ou fragments canonico-religieux du Mazdéisme, l'écrivain, après avoir raconté la tentation et la chute du premier homme et de la première femme, en des termes qui offrent pour le fond la plus grande ressemblance avec la narration de Moïse, ajoute : « Le *Dev* (le génie ou

« esprit mauvais), qui parle le mensonge, devenu « plus osé, apparut une seconde fois, et leur pré- « senta des fruits, qu'ils mangèrent, et, à cause de « cela, de cent prérogatives qu'ils avaient aupa- « ravant, ils n'en gardèrent plus qu'une».

Dans un cantique que les Orientaux considèrent comme l'un des fragments les plus authentiques de Zoroastre, les idées principales du philosophe sont résumées de la manière suivante : « Il « existe deux Génies, le bon et le mauvais ; ils « sont également libres, et ils règnent sur la pen- « sée, sur la parole et sur l'action. Il faut choisir « entre les deux : choisis donc le bon Génie. « Par suite de leur opposition, ces deux Gé- « nies produisent toutes les actions humaines : « l'être et le non-être, le premier et le dernier « sont les effets qui répondent à ces Génies ou « dieux.

« Les hommes menteurs seront condamnés ; les « hommes véridiques seront sauvés. Choisissez : « en suivant le Génie menteur et mauvais, vous « vous préparez un sort malheureux ; ceux qui sui- « vent le parti et la direction d'Ahoura-Mazda, le « Dieu saint et véritable, doivent l'honorer par « la vérité et par les actions saintes.

« O Mazda ! quand la vertu est persécutée « sur la terre, tu es celui qui vient à son secours ; « tu donnes à l'homme pieux l'empire de la terre, « et tu châties l'homme dont les paroles sont « menteuses. Tâchons de mériter une vie heu- « reuse par de continuels efforts. Pratiquez les

« maximes tombées de la bouche de Mazda (le « Dieu bon, créateur et omniscient), maximes « mortelles pour les menteurs, favorables à « l'homme sincère : dans ces maximes vous devez « chercher votre salut »...

Le Mazdéisme faisait consister la morale dans la pureté de la pensée, de la parole et des œuvres ; il admettait l'existence des peines et des récompenses dans la vie future, il rejetait l'idolâtrie et l'anthropomorphisme. Ainsi, au témoignage d'Hérodote, ses fidèles n'avaient ni temples, ni autels, ni statues de dieux. Le culte qu'ils rendaient au feu était un culte symbolique, dirigé à Ormuzd, Dieu du bien et de la lumière, Dieu véritable et unique : on sait en effet qu'Ahriman ne possède pas tous les attributs de la divinité proprement dite, puisque l'éternité lui fait défaut.

Tout cela, comme nous l'avons dit, doit s'entendre du Mazdéisme proprement zoroastrique ou primitif: car, avec le cours des temps, après les guerres entre les Mèdes et les Perses, et surtout grâce au contact avec les tribus assyro-chaldéennes, au culte de leurs divinités et au *Magisme*, le Mazdéisme subit de grandes altérations dans sa doctrine, particulièrement dans la partie pratique.

La difficulté de comprendre et d'expliquer l'origine et l'existence du mal entraîna Zoroastre à abandonner les tendances, et, comme nous dirions, les suggestions monothéistes qui apparaissent clairement dans ses livres et dans ses conceptions,

pour embrasser le dualisme, erreur fondamentale de sa doctrine. A côté d'Ormuzd, principe du bien, apparaît comme indépendant, et en face du Dieu bon, Ahriman, principe et cause du mal. La lutte entre ces deux principes est la cause des vicissitudes des êtres et du mouvement de l'histoire, jusqu'à l'heure où, à la fin des temps, le Dieu du mal sera définitivement vaincu par le Dieu bon et éternel.

Prise dans son ensemble, la conception zoroastrique est l'une des plus nobles et des plus parfaites qu'ait produites la raison humaine abandonnée à ses propres forces et sans le secours de la révélation divine conservée dans toute sa pureté. Dans le Mazdéisme, en effet, l'on découvre des vestiges évidents, quoique encore un peu voilés, de cette révélation primitive. Les paroles suivantes de Lenormant contiennent, à notre avis, la critique la plus exacte du Mazdéisme zoroastrique :

« La doctrine de Zoroastre est, sans contradiction, l'effort le plus puissant de l'esprit humain vers le spiritualisme et la vérité métaphysique, sur lequel on ait essayé de fonder une religion, abstraction faite de toute révélation, et avec les forces seules de la raison naturelle : c'est la doctrine la plus pure, la plus noble et la plus voisine de la vérité, entre toutes celles de l'Asie et de tout le monde antique, à l'exception de celle des Hébreux, basée sur la parole divine ; c'est la réaction des plus nobles instincts de la race japhétique, race spiritualiste et philosophique

par excellence entre les descendants de Noé, contre le panthéisme naturaliste et le polythéisme sa conséquence fatale, qui s'étaient peu à peu introduits dans les croyances des Aryas, en altérant les souvenirs de la révélation primitive. Dans son indignation contre le polythéisme et l'idolâtrie, Zoroastre transporte, par un procédé analogue à celui des prophètes d'Israël et des Pères de l'Église, les noms des personnages divins de la religion védique aux esprits mauvais. Les dieux de cette religion, *divas*, se changent en démons ; deux des plus importants, Indra et Siva, sont transformés en ministres du principe du mal. Zoroastre, dans sa doctrine religieuse, tend au monothéisme pur, il s'élève d'un vol puissant vers ce dogme de la vérité éternelle ; mais, faisant appel aux forces seules de la raison, privé du secours surnaturel de la révélation, Zoroastre est arrêté par ce problème formidable : là est l'écueil qui arrête son vol ; incapable de l'éviter, il tombe dans la conception funeste du dualisme ».

La doctrine zoroastrique, en effet, considérée dans sa pureté primitive et antérieurement à son amalgame avec le Magisme et avec les théories et les pratiques assyriennes et chaldéennes, répond à l'élévation et à la profondeur d'idées, et surtout à la tendance spiritualiste qui caractérisent et qui distinguent la race aryenne. Au fond de la doctrine zoroastrique dominent et surnagent, pour ainsi dire, la conscience morale et la raison, l'idée

du vrai et du bien, la tendance éthique spiritualiste et la spéculation métaphysique. Il est probable que cette élévation et cette pureté de la doctrine zoroastrique ont été dues en partie à la révélation primitive ; nous ne devons pas pour cela nier la part légitime d'influence qui appartient à la force native du génie aryen.

Au reste, l'œuvre de Zoroastre est, comme toutes les œuvres humaines, pleine de graves défauts, principalement au point de vue religieux. Outre sa conception monstrueuse des deux principes, Zoroastre ou ne sut pas ou n'osa pas rompre avec le polythéisme naturaliste de ses concitoyens ; il se contenta de modifier et de modérer leurs pratiques et leurs superstitions populaires. Aussi, avec le temps, la religion de Zoroastre, relativement pure et élevée à l'origine, dégénéra facilement, jusqu'à être réduite au culte du feu, et aux formules ridicules et superstitieuses de la magie.

§ XXII. — LA PHILOSOPHIE EN ÉGYPTE.

En réalité, ni en Égypte, ni dans la Bactriane, ni dans la Perse et les autres régions où domina le Mazdéisme, il n'existe de Philosophie au sens propre du mot : on ne connut point là la Philosophie comme science ou recherche rationnelle et systématique des choses et de leur réalité, il n'y eut aucune variété d'écoles, on igora même,

et l'on ne cultiva point séparément les différentes parties de la Philosophie spéculative. Dans les provinces de l'Iran comme en Égypte, on peut dire que toute la Philosophie est concentrée dans la Philosophie religieuse, dans les conceptions qui servent de base à la religion et au culte, dans les conséquences et dans les applications qui en découlent.

De là, la difficulté qu'il y a à séparer l'idée philosophique de l'idée religieuse, difficulté qui augmente, quand cette idée revêt deux formes très différentes et même contradictoires. comme il arrive précisément en Égypte, où l'idée religieuse exprime la forme populaire et guerrière, à côté de la forme ésotérique et hiératique.

A s'en tenir au témoignage d'Hérodote, de Diodore et de différents auteurs, y compris certains écrivains ecclésiastiques ; à en juger d'après quelques inscriptions interprétées par Champollion et par d'autres égyptologues, à en juger surtout d'après quelques passages des livres *hermétiques*, la conception religieuse primitive et réelle du pays des Pharaons renferme un théisme spiritualiste, défiguré cependant par des erreurs panthéistes. « Il est difficile à la pensée », est-il dit dans ces livres, « de concevoir Dieu, et difficile à la langue d'en parler. On ne peut décrire par des procédés matériels une réalité immatérielle, et ce qui est éternel peut malaisément s'allier à ce qui est sujet au temps... Ce qui peut être connu par les yeux et par les sens, comme les

corps visibles, peut s'exprimer au moyen du langage ; ce qui est incorporel, invisible, immatériel, sans forme, ne peut être connu par nos sens : je comprends donc, je comprends, ô Thoth ! que Dieu est ineffable. Il n'est ni limité ni fini ; il n'a ni couleur ni figure ; il est la bonté éternelle et immuable, le principe de l'univers, la nature, l'acte, la nécessité, le nombre, le renouvellement; il est plus fort que toute force, plus excellent que toute excellence, supérieur à tout éloge : il doit être seul adoré par une adoration silencieuse. Il est caché, parce que, pour exister, il n'a nulle nécessité d'apparaître. Le temps se manifeste, mais l'éternité se cache. Considérez l'ordre du monde : il doit avoir un auteur, un seul auteur, car au milieu de corps innombrables et de mouvements variés l'on remarque un seul ordre. S'il y avait eu plusieurs créateurs, le plus faible aurait porté envie au plus fort, et la discorde aurait amené le chaos. Il n'y a qu'un monde, un soleil, une lune, un Dieu. Il est la vie de tous, leur origine, leur puissance, leur lumière, leur intelligence et leur souffle. Tous existent en lui, par lui ; sans lui, et en dehors de lui, il n'y a rien, ni Dieu, ni ange, ni démon, ni substance quelconque, parce qu'un seul est Tout, et le Tout n'est qu'un ».

Conformément à la doctrine contenue dans ces passages de leurs livres sacrés, les Égyptiens affirmaient que le Dieu suprême, ou *Amon-Ra*, était antérieur et supérieur à toutes les choses, et que celles-ci et toute existence en étaient l'émanation.

« Il demeure immuable dans son unité », est-il dit dans le fameux livre *de Mysteriis Ægyptiorum*, attribué au néo-platonicien Jamblique ; « il est le premier, le plus grand et la source de toute chose (*major, et primus, et fons omnium*) ; il est le père du premier Dieu et le Dieu des dieux (*pater est primi Dei et Deus deorum*). Dans son unité primitive et solitaire, il est antérieur et supérieur à tout être ; il est le père et le principe de toute essence, de toute existence, de toute intelligence, et finalement, il est le premier intelligible, dont le culte propre est le silence seul[1] ».

Jamblique ou l'auteur du traité *de Mysteriis Ægyptiorum*, a pu sans doute, sous l'influence des idées néo-platoniciennes, défigurer quelque peu la conception théologique de l'Égypte ; néanmoins le fonds monothéiste de cette conception est hors de doute. Cette conception unitaire de la Divinité, réminiscence de la révélation primitive, se conserva plus ou moins pure

1. Voici le passage entier de Jamblique, tiré de la version latine de Marsile Ficin : « Primus Deus ante ens et solus, pater est primi Dei quem gignit manens in unitate sua solitaria, atque id est super intelligibile. Ille enim major, et primus, et fons omnium. et radicorum quæ prima intelliguntur et intelligunt, scilicet idearum. Ab hoc utique uno, Deus per se sufficiens seipsum explicavit : ideoque dicitur per se sufficiens sui pater, per se princeps. Est enim hic principium, Deus deorum, unitas ex uno super essentiam, essentiæ principium : ab eo enim essentia, propterea pater essentiæ nominatur. Ipse enim et superenter ens intelligibilium principium ». (*De Mysteriis Ægyptiorum*, p. 154, édit. de 1552).

dans la classe sacerdotale pendant plusieurs siècles. Il est à croire que cet enseignement constituait le fonds principal des mystères égyptiens et de la sagesse de ses prêtres si vantée et mise à profit par les philosophes grecs, particulièrement par Pythagore et par Platon [1].

Mais la coutume d'exprimer par des symboles déterminés les actions, les propriétés et les attributs divers de la Divinité, et d'un autre côté les nécessités et les exigences du culte public, furent cause que l'on adopta une foule de symboles, plus ou moins propres à représenter d'une manière distincte les attributs, les propriétés et les effets de la Divinité. Sous l'influence de l'imagination grossière du vulgaire, grâce aussi à l'ignorance des classes populaires et à leur tendance anthropomorphiste, ces symboles ne tardèrent pas à se changer en divinités, et devinrent l'objet de cultes idolâtriques de toute espèce. De là cette multitude de dieux, cette extravagance de cultes et d'adorations, qui firent de l'Égypte le pays classique de la superstition; de là cet amas monstrueux de divinités et de pratiques anthropomorphistes et fétichistes.

Aussi voyons-nous que la mythologie égyptienne, qui commence par la triade primordiale *Amon* (l'être suprême, le fond divin) *North* (la nature), et *Kneph* ou *Knouphis* (l'intelligence),

1. Pythagoras, Plato, Democritus, Eudoxus et multi alii ad sacerdotes Ægyptios accesserunt. Pythagoras et Plato didicerunt philosophiam ex columnis urii in Ægypto, .,*Ibid* p. 5.

descend par un *processus* interminable et par une suite de triades multipliées, jusqu'aux animaux, aux plantes et aux éléments inorganiques. Le bélier, d'abord symbole hiératique d'*Amon*, en devint l'idole ou l'incarnation idolatrico-divine ; le taureau, symbole d'Osiris, se changea en divinité pour le peuple, qui adorait également le chacal et le chien, symboles d'Anubis ; le chat, symbole de la lune ; le crocodile, symbole du temps et de Typhon ; l'ibis, symbole d'Hermès ; le scarabée, symbole du principe actif de la génération ; le serpent, symbole de Kneph ; le palmier, symbole de l'année ; l'oignon, symbole de l'univers, à cause de ses pellicules concentriques et sphériques. C'est cette divinité étrange qui avait un temple à Péluse, qui motiva l'apostrophe si connue du poète latin. Le soleil, la lune, le zodiaque, le ciel, furent aussi l'objet du culte idolâtrique du peuple égyptien. Il est néanmoins très probable que ces différents symboles, que l'ignorance et la superstition populaires changèrent en divinités et en objets d'un culte idolâtrique, renfermaient dans l'origine certaines vérités doctrinales, que la Philosophie grecque présenta ensuite comme le fruit de ses propres spéculations, tandis qu'elle les avait reçues des traditions hiératiques et secrètes de l'Égypte. Des vestiges nombreux et évidents de ces traditions apparaissent dans Thalès, dans Pythagore, dans Platon, et dans plusieurs autres représentants de la Philosophie hellénique. L'éther, ou feu divin et animé des

Stoïciens, paraît provenir de l'Égypte, à en juger d'après ce qu'Hérodote nous dit sur ce point [1].

§ XXIII. — LA PHILOSOPHIE MORALE EN ÉGYPTE.

Si quelque partie de la doctrine de l'ancienne Égypte mérite le nom de Philosophie, c'est, à coup sûr, sa partie morale. Bien qu'elle ne constitue pas un tout systématique ni une science rationnelle, la morale égyptienne est l'une des plus pures et des plus complètes que nous offre le paganisme. On peut dire qu'ici, comme dans la conception unitaire de la Divinité, il est impossible de méconnaître certains vestiges de la révélation adamique.

Le *Rituel funéraire*, l'un des livres sacrés de l'Égypte, et dont l'on rencontre souvent des exemplaires à côté des momies, nous apprend que la morale égyptienne défendait le blasphème, la tromperie, le vol, l'homicide, les discordes, les mauvais traitements infligés même à un esclave; elle défendait aussi l'ivresse, la paresse, la curiosité indiscrète, l'envie. Elle tenait pour illicite de maltraiter le prochain par actions ou paroles, de parler mal ou de murmurer d'autrui, d'accuser à faux, de procurer l'avortement, de parler mal du roi ou des ancêtres. La prohibition de ces choses

1. Ægyptii vero censent, vivam belluam esse ignem, quæ devoret quidquid nacta sit; tum pabulo satiata, simul cum eo quod devoravit moriatur. HÉRODOTE. *Historiar*, lib. II, n. 16.

comme mauvaises était accompagnée de différents préceptes relatifs au bien à accomplir. Parmi ces préceptes, on peut signaler ceux qui ordonnent de faire à Dieu les offrandes dues, de donner à manger à celui qui a faim, de vêtir celui qui est nu, etc., etc.

Comme base et sanction de ces prescriptions morales, les Égyptiens admettaient l'immortalité de l'âme et le jugement divin après la mort, avec les récompenses et les peines correspondantes aux actions pratiquées pendant la vie. D'après Hérodote, les Égyptiens furent les premiers qui professèrent le dogme de l'immortalité de l'âme. Ils affirmaient que, lorsque le corps se dissout et meurt, l'âme passe successivement dans d'autres corps, au moyen de nouvelles naissances ou incarnations, animant ainsi les corps de presque tous les animaux de la terre, de l'air et de la mer, jusqu'à entrer parfois dans un autre corps humain. Cette évolution ou transmigration de l'âme s'opère dans le laps de trois mille ans [1]. Comme on le sait, et comme Hérodote le fait remarquer, certains philosophes grecs adoptèrent cette doc-

1. Primi etiam fuerunt Ægyptii, qui hanc doctrinam traderent, esse animam hominis immortalem, intereunte vero corpore, in aliud animal quod eo ipso tempore nascatur, intrare : quando vero circuitum absolvisset per omnia terrestria animalia, et marina, et volucria, tunc rursus in hominis corpus, quod tunc nascatur, intrare : circuitum autem illum absolvi tribus annorum millibus. Hoc placito usi sunt deinde nonnulli Græcorum philosophi, alii prius, alii posterius, tanquam suum esset inventum, quorum ego nomina, mihi quidem cognita, litteris non mando. *Historiar.*, lib. II, num. 123.

trine, et la donnèrent comme leur appartenant en propre.

La vérité est que dans cette doctrine, comme dans le théisme unitaire, on remarque des erreurs panthéistes, et elle se trouve défigurée par l'hypothèse de la métempsycose, que l'on peut considérer comme une réminiscence altérée du dogme de la résurrection finale des corps.

Voici le résumé que nous offre Lenormant de toute cette doctrine, résumé que nous estimons le plus conforme à la vérité et aux conclusions de la critique.

« La croyance en l'immortalité ne fut jamais séparée de l'idée d'une rémunération future des actions humaines, chose que l'on observe particulièrement dans l'antique Égypte. Bien que tous les corps descendissent au monde infernal, au *Kerneter*, comme on l'appelait, tous cependant n'étaient pas assurés de ressusciter. Pour cela, il fallait n'avoir commis aucune faute grave, ni en action, ni par pensée, comme on le tire de la scène de la *psychostarsa*, ou action de peser l'âme, scène représentée dans le *Rituel funéraire* et sur beaucoup de tombes de momies. Le défunt devait être jugé par Osiris, accompagné de ses quarante-deux assesseurs ; son cœur était placé dans un des plateaux de la balance, que tenaient en leurs mains Horus et Anubis ; dans l'autre on voyait l'image de la justice ; le dieu Toth notait le résultat. De ce jugement, qui avait lieu dans la « salle « de la Double Justice », dépendait inévitablement

le sort de l'âme. Si le défunt était convaincu de fautes irrémissibles, il était saisi par un monstre infernal à tête d'hippopotame ; il était décapité par Horus ou par *Smos*, une des formes de *Set*, sur l'échafaud infernal. L'anéantissement de l'être était considéré par les Égyptiens comme le châtiment réservé aux méchants. Quant au juste, purifié de ses péchés véniels par un feu que gardaient quatre génies à figures de singes, il entrait dans le *pleroma*, ou le bonheur, et, compagnon d'Osiris, l'être bon par excellence, il était nourri par celui-ci de mets délicieux.

« Néanmoins le juste lui-même, ayant été, en sa qualité d'homme, nécessairement pécheur, n'entrait en possession de la béatitude finale qu'après une série d'épreuves. Le défunt, à son entrée dans le *Kerneter*, devait franchir cinq portiques gardés par des génies munis d'épées ; on ne lui permettait de passer qu'après qu'il avait prouvé ses bonnes actions et sa science des choses divines, c'est-à-dire, son initiation ; on le soumettait à de rudes travaux avant qu'il arrivât au jugement définitif : il devait cultiver les vastes champs de la région infernale, qui était considérée comme une sorte d'Égypte souterraine, arrosée de rivières et de canaux. Il était aussi obligé de soutenir de rudes combats contre des animaux monstrueux et fantastiques, dont il ne triomphait qu'en s'armant de formules sacramentelles et de certains exorcismes qui remplissent onze chapitres du *Rituel*. De leur côté, les méchants, avant d'être

annihilés, étaient condamnés à souffrir mille genres de tourments ; ils revenaient sur la terre sous la forme d'esprits malfaisants, pour inquiéter et perdre les hommes ; ils entraient aussi dans le corps des animaux immondes [1] ».

La pureté et la perfection relative de la morale égyptienne fut impuissante à empêcher l'introduction de classes privilégiées, qui ressemblaient beaucoup aux castes de l'Inde. Nous savons, par le témoignage d'Hérodote, de Diodore et d'autres anciens historiens, confirmé par les découvertes modernes, que l'influence politico-sociale, les emplois, le gouvernement et même la propriété, étaient le monopole de la classe sacerdotale et militaire. Les pasteurs, les artisans, les agriculteurs, constituaient le peuple, et, comme le tiers état, n'avaient qu'une part très mince dans les fonctions publiques et dans la propriété de la terre ; leur condition était, à beaucoup d'égards, analogue à celle des *vaycias* et des *sudras* de l'Inde.

Les grands principes de l'égalité des hommes, de la dignité et de l'indépendance individuelle, étaient méconnus dans les sociétés païennes, bien que quelques-unes aient entrevu ces grandes vérités. Se mouvant en dehors de la sphère de la révélation divine, elles ignoraient ce que celle-ci enseigne sur l'unité originelle et sur la destinée finale de l'espèce humaine. Aussi voyons-nous que dans

1. *Manuel d'Histoire, anc.*, t. I, cap. v.

toutes les sociétés païennes, quelle que soit leur degré de civilisation, dominent, ou l'institution antihumaine et antisociale des castes, ou la conception politico-socialiste, c'est-à-dire, l'absorption de l'individu et de la famille par l'État. Le double principe de la dignité, de l'indépendance personnelle et de l'égalité des hommes, principe qui constitue le fond de la civilisation chrétienne, et qui est l'une des causes de sa fécondité indéfinie et de sa puissance d'expansion, se rencontre seulement, dans l'antiquité, chez le peuple dépositaire de la révélation divine, chez le peuple d'Abraham, de Moïse et des prophètes.

§ XXIV. — LA PHILOSOPHIE PARMI LES HÉBREUX.

Pas plus que chez les Égyptiens ou chez les fidèles du Mazdéisme, il n'exista chez les Hébreux de Philosophie rationnelle et scientifique, à l'exception des derniers siècles de leur histoire nationale, où nous rencontrons quelques essais plus ou moins systématisés. En échange, et grâce à la révélation divine, le peuple hébreu connut et posséda un ensemble de vérités théologiques, métaphysiques, morales et politico-sociales, qui constituent une philosophie et une science très supérieures, comme vérité et pureté de doctrine, à toutes les sciences et à tous les systèmes philosophiques des anciennes civilisations, sans excepter même la Grèce et Rome. Pour nous en convaincre, il

nous suffira d'exposer brièvement cet ensemble de vérités, en les comparant aux idées, aux maximes et aux pratiques des autres nations.

a) En face du panthéisme indien, du dualisme iranien, de l'athéisme bouddhique et chinois, du polythéisme égyptien et gréco-romain, le peuple hébreu, instruit par la parole divine, affirme l'existence d'un Dieu unique, personnel, vivant, éternel, transcendant, distinct du monde, intelligent, libre, tout-puissant et infiniment saint, juste et miséricordieux pour l'homme.

b) Le Dieu du Brahmanisme tire l'homme de sa propre substance, ou, pour mieux dire, le monde et les êtres sont des phénomènes et des évolutions de la substance divine. Zoroastre et la philosophie grecque, ou substituent le dualisme à l'unité, ou tombent dans le naturalisme, ou méconnaissent et nient la création *ex nihilo*, qu'ils entrevoient à peine. Seul, le peuple hébreu, éclairé par Dieu, sait et affirme que le monde et les êtres qui le constituent, ont été tirés du néant, quant à *toute* leur substance, par l'action toute-puissante, libre et infinie de Dieu.

c) Dieu donc est le principe et la cause du monde et de tous les êtres, non seulement quant à leur forme, leur distinction et leur ordre, mais aussi quant à la matière, et par conséquent il est la cause, le principe et la raison suffisante de *tout* ce qui constitue l'univers, sans que pour cela le monde fasse partie de sa substance, et Dieu ne dépend en rien du monde, sans lequel il

a existé de toute éternité. Les noms mêmes et les qualifications que l'Écriture attribue à Dieu—*Qui est —Ego sum qui sum,*— révèlent une idée de la Divinité bien supérieure à celle qu'en ont eue tous les autres peuples, même les plus civilisés.

d) Dieu est auteur, créateur et père commun de tous les hommes, lesquels, tous, sans distinction de races, de peuples, de personnes, sont égaux entre eux, parce qu'ils sont faits à l'image et à la ressemblance de Dieu : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram ; — ad imaginem quippe Dei factus est homo.* Ils sont frères et égaux, parce qu'ils sont les fils d'un même père terrestre et céleste ; ils portent sur eux le sceau divin, et ils sont tous destinés à la vie éternelle en Dieu.

Il est inutile de faire remarquer la supériorité immense de cette doctrine sur la doctrine, les théories et les maximes des autres peuples, chez lesquels, sans parler de l'esclavage, dominait le régime des castes sous une forme ou sous une autre.

e) L'immortalité de l'âme, sa récompense et sa punition après la mort, et jusqu'à la résurrection des corps, sont des vérités qui, outre qu'elles se déduisent logiquement d'autres dogmes et d'autres principes de la Bible, s'y trouvent clairement consignées en différents passages : il suffit de rappeler ce qui se lit dans l'Ecclésiastique, dans le livre de Job et dans ceux des Machabées, particulièrement dans le récit du martyre des sept frères.

Pour Manù et en général pour le Panthéisme, le mal tire son origine de Dieu ; Zoraastre cherche son origine dans un second Dieu opposé au Dieu du bien. Moïse enseigne que le mal tire son origine de la volonté finie et créée, c'est-à-dire, de l'abus de la liberté accordée aux anges et aux hommes, seule théorie qui puisse concilier avec la bonté infinie et créatrice de Dieu l'existence et l'origine du mal moral.

§ XXV. — DOCTRINE MORALE ET POLITICO-SOCIALE DES HÉBREUX.

La morale des autres peuples de l'antiquité, à côté de quelques préceptes purs et élevés, contient toujours des maximes ou immorales, ou ridicules, ou qui tendent à l'idolâtrie. La morale du peuple juif, résumée dans les dix préceptes du Décalogue, est l'expression la plus philosophique et la plus pratique de la loi naturelle ; elle exclut toute immoralité et toute tendance idolâtrique ou polythéiste, et, en posant comme premier précepte et comme base de tous les autres l'amour de Dieu au-dessus de toutes choses et l'amour général du prochain, elle se place à une distance infinie de tous les codes moraux des autres peuples.

Dans l'Inde, en Égypte et même à Rome, la propriété et le domaine de la terre étaient le droit presque exclusif de certaines classes ; dans la nation de Juda, la terre fut partagée également entre tou-

tes les tribus et toutes les familles. « Le pays », dit Dieu à Moïse et celui-ci au peuple, « sera divisé et réparti par le moyen du sort entre tous les fils d'Israël, par familles et par tribus, de telle sorte que l'on donnera une part plus grande à ceux qui seront en plus grand nombre, et une part moindre à ceux qui seront en nombre moindre ». Et pour que cette égalité ne disparût pas avec le temps, l'on institua l'année sabbatique ou cinquantième. dans laquelle les propriétés aliénées revenaient à leurs premiers maîtres.

On a coutume de dire que le gouvernement du peuple israélite fut théocratique, affirmation à coup sûr très inexacte, à moins que par théocratie l'on n'entende la reconnaissance du domaine suprême de Dieu sur tout royaume. Bien plus qu'en Israël, on doit chercher la théocratie dans l'Égypte, l'Assyrie, la Chaldée, et autres nations, dont les rois, de leur vivant même, étaient l'objet d'apothéoses et d'un culte divin, avec des statues, des temples et autres manifestations idolâtriques, chose qui n'arriva jamais pour les chefs et pour les rois du peuple hébreu. « Il est étrange », écrit le pasteur protestant Brunel, « que l'on ait appelé le mosaïsme une théocratie, alors qu'il est bien plutôt l'unique et véritable démocratie de l'antiquité. Il est vrai que Dieu seul règne en Israël ; mais son représentant humain, son *oracle*, pour ainsi parler, ce n'est point le sacerdoce, mais le peuple ; ce n'est point le prêtre, mais le citoyen.... C'est le peuple qui gouverne, ou par lui-même, ou par des

délégués laïcs, tantôt sous le nom de juges, tantôt avec le caractère royal... Tandis que le prêtre égyptien possède tout, le prêtre juif — chose remarquable! — ne possède rien, et, loin de nourrir les autres hommes, il reçoit d'eux leur subsistance ». Il est superflu d'ajouter que la condition de la femme, de l'enfant, de l'esclave lui-même parmi les Juifs, est tout autre que chez les peuples privés de la révélation mosaïque. En ce point comme en une foule d'autres, le mosaïsme fut la préparation du Christianisme et le prologue de l'Évangile.

Et que l'on y prenne garde, cette morale si pure et si supérieure aux autres, cette grande idée monothéiste, ces idées religieuses élevées, proviennent, à s'en tenir sur le terrain historique purement humain, d'un homme né, élevé, grandi au milieu d'un peuple dont la morale et dont les mœurs étaient l'antithèse du Décalogue, comme ses idées et ses pratiques religieuses étaient l'antithèse du monothéisme juif. Les descriptions que nous rencontrons dans Hérodote et dans d'autres anciens historiens touchant la morale et la religion des peuples de la Chaldée, démontrent clairement que, quand l'illustre émigré d'*Ur Chaldæorum* abandonna sa patrie et se sépara de ses concitoyens, ceux-ci ne se trouvaient pas en état de lui inculquer les idées morales et religieuses qu'il enseigna à ses fils et à ses descendants. La vérité est que ce phénomène historique, la vocation d'Abraham, constitue l'une des preuves les plus con-

vaincantes de la réalité et de l'existence de la révélation divine. Il devient nécessaire d'admettre l'intervention d'une illumination divine et supérieure, d'une influence surnaturelle : ainsi seulement l'on comprend que l'homme du fétichisme, l'homme né et élevé dans la plus grossière idolâtrie, ait été subitement changé en père des croyants, en chef d'un peuple qui, entouré, persécuté par des races polythéistes, affirme, défend et pratique l'idée monothéiste.

La morale pure et le culte monothéiste du peuple d'Abraham dégénère d'une manière permanente, ostensible, doctrinale, pour ainsi dire, à la suite de son long frottement avec les nations étrangères durant la captivité de Babylone. A partir de cette heure apparaissent dans le sein du peuple juif des germes visibles de décomposition. Le culte de la lettre et le formalisme extérieur des Pharisiens, l'ascétisme ultra-mystique des Esséniens, et surtout les doctrines négatives et l'indifférence religieuse des Saducéens, en sont la manifestation éclatante. La religion et la morale du peuple d'Abraham, de Moïse et des prophètes, se trouvaient sérieusement menacées dans leur existence, quand *le Verbe de Dieu se fit chair et habita parmi nous*, pour les ramener à leur pureté primitive, et surtout pour les développer et pour les compléter, pour placer l'humanité dans le chemin de la vérité et de la vie éternelle, pour enseigner à l'homme à adorer Dieu en esprit et en vérité. Du ciel sur la terre descendirent alors, dans

le Verbe et avec le Verbe, des idées nouvelles, grandes et fécondes, au contact desquelles s'ébranla l'humanité abattue et gisant sur un lit de douleur et d'agonie. La voix auguste du Sauveur, qui disait : *Surge et ambula*, retentit à son oreille. Et l'humanité se mit à marcher, elle marche encore aujourd'hui, elle marchera toujours à la victoire contre le mal dans la vie présente, à la conquête du bien supérieur dans la vie future.

LA PHILOSOPHIE GRECQUE

§ XXVI. — ORIGINE ET CARACTÈRE GÉNÉRAL DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

La race grecque, douée d'une aptitude incontestable pour la spéculation philosophique et d'un génie à la fois original et indépendant, ne tarda pas à donner des preuves évidentes de son énergie intellectuelle et de ses aspirations à une civilisation supérieure à toutes celles qui avaient précédé dans l'histoire. Aussi, à peine est-elle établie dans sa nouvelle patrie, après avoir erré a travers d'autres pays et être entrée en contact avec d'autres races, que les grecs transforment en systèmes cosmogoniques les traditions religieuses et mystiques qu'ils ont reçues d'autres peuples, et à côté des mystères religieux, véritables initiations scientifiques, apparaissent des maximes morales qui révèlent une certaine aspiration à un système éthico-social, qui recevra à son heure les développements convenables.

Sans parler des poèmes homériques, qui contribuèrent sans aucun doute au mouvement civilisateur des grecs, les hymnes religieux, les sentences morales et les conceptions cosmogoniques d'Orphée démontrent que, douze cents ans avant l'ère chrétienne, existait déjà en Grèce un corps de doctrines que l'on peut conisdérer comme

une ébauche encore grossière de la Philosophie. Quatre cents ans après, cette Philosophie faisait un pas en avant, grâce aux idées cosmogoniques et théogoniques d'Hésiode (800 ans avant J.-C.).

Les sentences morales de cet auteur, les maximes éthico-sociales et politiques d'Epiménide, de Phérécide et des sept Sages de la Grèce, fortifiaient l'originalité de la pensée hellénique, et élargissaient les horizons de la spéculation philosophique.

Cette période d'incubation et de préparation de la Philosophie grecque renferme deux phases distinctes : la manifestation théogonique, renfermée dans des mythes et dans des légendes poétiques, que certains appellent pour cette raison *Philosophie mythique*, et la manifestation éthico-politique, appelée, non sans fondement, par d'autres, *Philosophie sentenciaire*, *Philosophie gnomique*, de son enseignement par vers et par aphorismes.

Les Néo-Platoniciens, un grand nombre de Pères de l'Église, et généralement les anciens chrétiens, ont pensé que le mouvement initial de la Philosophie grecque, et plusieurs de ses éléments devaient leur origine aux religions et aux littératures de peuples plus anciens, particulièrement des Indiens, des Persans, et des Égyptiens. Certains ont exagéré l'influence exercée sur la Philosophie grecque par les religions asiatiques, et les affinités entre la pensée grecque et la pensée orientale ; d'un autre côté, plusieurs historiens et

critiques modernes, partisans absolus de la Philosophie grecque, sont tombés dans l'extrême contraire. Les opinions opposées de Rœth et de Zeller, les fondements sur lesquels ils s'appuient, démontrent que le problème n'est point résolu d'une manière définitive. Il est vrai que, comme le remarque très bien Ueberweg, il s'agit ici d'un problème dont la pleine solution dépend des recherches et des travaux qui ont l'Orient et l'Égypte pour objet, recherches et travaux qui laissent encore beaucoup à désirer.

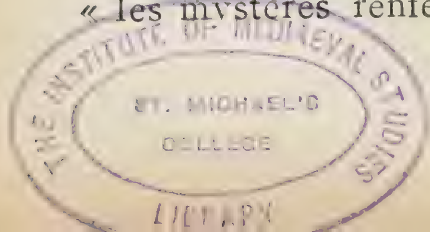
Quoi qu'il en soit, et en tenant compte des preuves alléguées par les anciens et des résultats de la critique moderne, nous ne devons pas admettre une influence immédiate et directe de la pensée orientale sur la pensée grecque, et affirmer, comme le font quelques-uns, que la doctrine philosophique de Pythagore tire son origine et est une simple dérivation de la Philosophie chinoise, et que les représentants de l'école Éléatique ont purement reproduit les théories des écoles panthéistes de l'Inde. Néanmoins, il nous est très permis d'affirmer et de penser que les traditions religieuses de l'Orient, les spéculations astronomiques des Chaldéens, les mythes et les doctrines zoroastriques, et les initiations hiératiques de l'Égypte, entrèrent pour beaucoup dans les systèmes de la Philosophie grecque durant son premier développement, et l'on peut croire qu'elles exercèrent une influence plus ou moins directe et plus ou moins sensible sur les diverses

écoles qui apparaissent pendant cette période.

Il est très probable, en effet, que les relations de Thalès avec les Assyriens et avec les Persans et ses voyages en Égypte durent avoir une action considérable sur l'origine, les tendances, et le caractère de l'école Ionienne, dont il est le chef.

D'un autre côté, les opinions, les mœurs et les pratiques de l'école pythagoricienne, présentent une affinité remarquable avec certaines opinions, certaines sentences et pratiques des Égyptiens, chose très naturelle, étant données les relations de Pythagore avec les prêtres de l'Égypte, véritables dépositaires de la science en ces temps. Cette conjecture corrobore le fait de l'affinité qui existe entre le Pythagorisme et le Platonisme, dont les fondateurs eurent de fréquents rapports avec les prêtres égyptiens.

On sait l'importance que dans ce pays, on donnait à l'initiation à certains mystères religieux ; initiation qui, probablement, avait pour objet principal, sinon unique, de communiquer aux adeptes le sens philosophique et scientifique de certains mythes populaires du culte religieux, car, ainsi que le remarque M. Cousin, « il est impossible « que dans les mystères on ne fît autre chose que « répéter la légende : car il répugne que l'on fasse « une société secrète, avec de sévères conditions d'admission, pour répéter la même chose qu'on « disait publiquement. Il faut, par conséquent, que « les mystères renfermassent quelque chose de



« plus, ou une exposition plus régulière, ou peut-
« être une explication quelconque, physique ou
« morale, des mythes populaires ».

En résumé, si Zeller paraît s'écarter de la réalité historique, en niant ou en restreignant trop l'influence des idées orientales sur l'origine et le développement de la Philosophe grecque, Rœth, et surtout Gladisch, exagèrent évidemment cette influence. Pour Zeller, la philosophie des grecs, considérée dans son origine, dans sa marche et dans ses évolutions, est un produit immédiat et spontané de l'esprit hellénique, une manifestation dont la véritable cause doit être cherchée dans la réflexion indépendante et personnelle des philosophes grecs, à l'exclusion de toute influence orientale. L'exclusivisme de cette thèse de l'auteur de la *Philosophie des Grecs* est incontestable et exagéré; mais il y a encore une exagération plus grande dans la thèse de Gladisch, qui affirme et prouve à sa manière l'influence décisive et prépondérante de la Philosophie orientale sur l'origine et le développement de la Philosophie grecque, et qui regarde celle-ci, spécialement dans sa période antésocratique, comme une espèce de reproduction des systèmes orientaux. Pour Gladisch, la Philosophie éléatique n'est que le renouvellement de la Philosophie de l'Indoustan ; la doctrine d'Anaxagore a été empruntée aux Juifs ; Héraclite reproduit le système de Zoroastre ; la théorie cosmologique d'Empédocle tire son origine de l'Égypte et reproduit le système hiératique ; enfin, la

doctrine pythagoricienne est une seconde édition, corrigée et augmentée, de la doctrine philosophique et morale des Chinois.

Les arguments allégués par Zeller contre la théorie de Gladisch démontrent que la thèse de celui-ci est évidemment exagérée et inexacte ; il en est de même de celle de Rœth, à peu près identique à la thèse de Gladisch, sauf qu'il rejette le parallélisme gréco-oriental défendu par celui-ci, et qu'il accorde aux idées et à la littérature de l'Égypte une influence prépondérante sur l'origine et le développement de la Philosophie hellénique.

§ XXVII. — DIVISION GÉNÉRALE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

Presque tous les historiens divisent la Philosophie grecque en trois périodes; mais l'accord cesse dès qu'il s'agit de marquer le temps précis qu'embrasse chacune de ces périodes, et les caractères qui les distinguent. D'après Tennemann, la première période court de Thalès de Milet à Socrate, et embrasse la Philosophie antésocratique, comme l'appelle Ritter ; la seconde comprend le temps qui s'écoule depuis Socrate jusqu'à la diffusion de la Philosophie grecque parmi les Romains, renfermant ainsi les écoles qui ont pour terme le mouvement socratique, sans exclure les Stoïciens et les Épicuriens ; la troisième période enfin embrasse l'état et les vicissitudes de la Philosophie grecque

sous la domination romaine, jusqu'à sa disparition au VIIIe siècle de l'ère chrétienne, c'est-à-dire, jusqu'à saint Jean Damascène. Ritter et Schleiermacher adoptent, sauf de légères variantes, cette classification générale de la Philosophie grecque.

Hegel, dans sa classification, s'éloigne davantage de Tennemann : d'après lui, la première période comprend l'époque qui s'étend de Thalès à Aristote ; la seconde est caractérisée par la propagation et l'état de la Philosophie grecque dans le monde romain ; et la troisième embrasse seulement la Philosophie néo-platonicienne.

Sans entrer dans la discussion de ces opinions, ni de celles de Brandès, de Zeller, nous trouvons que la division adoptée par Tennemann est très acceptable, à la condition toutefois de restreindre davantage la troisième période, qui, à notre avis, doit prendre fin avec l'école néo-platonicienne d'Athènes, vers le milieu du VIe siècle de l'ère chrétienne.

Nous partagerons donc la Philosophie grecque en trois périodes : la première embrasse les siècles antérieurs à Socrate, à partir de Thalès ; la seconde comprend les écoles postérieures à Socrate, jusqu'à leur diffusion parmi les Romains ; la troisième renferme l'état et les vicissitudes de ces écoles et de la Philosophie grecque, jusqu'à la fin de la Philosophie grecque d'Athènes au temps de Justinien. La première période embrasse deux siècles, de l'an 600 à l'an 400 avant l'ère chrétienne ; la seconde se termine par la réunion du

Portique et de l'Académie, et donne naissance au syncrétisme alexandrin, que précède et accompagne un mouvement sceptique ; ce syncrétisme constitue la troisième période de la Philosophie grecque, qui coexiste avec la Philosophie chrétienne pendant quelques siècles. L'ensemble de ces trois périodes de la Philosophie grecque, forme, par conséquent, une période totale de douze cents ans environ.

Au point de vue doctrinal, la première période de la Philosophie grecque, peut être appelée période *cosmologique ;* les écoles qui la distinguent s'appliquant de préférence à la solution du problème cosmologique.

Durant la seconde période, les philosophes, sans négliger la cosmologie, qui prend d'ailleurs une certaine teinte métaphysique, dirigent principalement leurs investigations du côté de la logique, de la psychologie et de la morale, sciences qui ont un rapport plus direct avec l'homme : aussi peut-on appeler cette période *anthropologique*. Sans parler du scepticisme et du mouvement syncrétique que l'on remarque dans la troisième période, on peut dire que son caractère spécial est la recherche du problème divin ou de l'*Absolu*, ou la tendance *théosophique*, particulièrement représentée par l'école néo-platonicienne. Il va de soi qu'il ne s'agit point ici de caractère exclusif ; nous voulons seulement signaler la tendance prédominante dans chacune de ces trois périodes. En toutes s'agitent plus ou moins les

problèmes fondamentaux de la Philosophie, et en toutes apparaissent des représentants plus ou moins explicites de la plus grande partie des divers systèmes philosophiques que nous voyons se reproduire dans la suite des âges, le costume seul est différent.

A un autre point de vue, la première période de la Philosophie grecque peut s'appeler période de *formation* ou de jeunesse ; la seconde, période de *perfection* ou de virilité ; la troisième, période de *décadence* ou de vieillesse.

La Nature, ou monde extérieur, forme l'objet principal de la Philosophie grecque durant sa première période ; l'objet principal de la même, pendant la seconde période, est l'homme ; enfin, l'école la plus importante de la troisième période et, à vrai dire, la seule qui offre quelque originalité, a Dieu pour objet. On voit qu'aux trois périodes de la Philosophie grecque correspondent les trois objets fondamentaux de la Philosophie.

La forme et la méthode scientifiques se trouvent en harmonie avec le caractère de ces trois périodes : durant la première période, prédomine l'observation sensible et extérieure ; l'observation psychologique et la réflexion rationnelle tiennent, pendant la seconde, la plus large place ; enfin, dans la troisième période, ou du moins dans son école principale, l'intuition intellectuelle du mysticisme panthéiste occupe le premier rang.

PREMIÈRE PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE

§ XXVIII. — L'ÉCOLE IONIENNE.

Sans parler de l'école ou plutôt de la secte des sophistes, que l'on peut considérer comme la transition à la seconde période hellénique, dont Socrate est l'initiateur, la première période de la Philosophie grecque embrasse quatre écoles principales : l'*Ionienne*, l'*Italique* ou *Pythagoricienne*, l'*Éléatique*, et l'*Atomistique ;* cette dernière cependant est regardée par quelques-uns, et non sans fondement, comme une prolongation de l'école Ionienne.

Quoi qu'il en soit, il est bon de ne pas perdre de vue que, pendant cette première période de la philosophie hellénique, apparurent quelques philosophes, qui, sans appartenir d'une manière exclusive et systématique à l'une de ces écoles, contribuèrent au mouvement général de la Philosophie soit en procurant une nouvelle évolution dans quelqu'une de ces écoles (Héraclite, Anaxagore), soit en se mêlant à elles (Empédocle) et en formulant une espèce de conception syncrétique et conciliatrice.

Nous avons déjà dit que le caractère commun à toutes ces écoles et à leurs dérivés, c'est la prédominance de la pensée cosmologique, la préoc-

cupation du problème physique. Les Ioniens et les Atomistes, comme les Éléates et les Pythagoriciens, cherchent avant tout à connaître la matière, l'essence, la réalité qui constitue la substance des choses particulières et de l'univers. Il faut, en effet, remarquer que, pour toutes les écoles philosophiques de cette période, à l'exception peut-être de celle d'Anaxagore, les substances matérielles et sensibles forment l'universalité de l'être ; la réalité s'identifie au fond avec la nature et avec le monde visible.

Ni le nombre des Pythagoriciens, ni l'être abstrait des Éléates, ni le feu d'Héraclite, n'expriment une réalité distincte de la réalité matérielle. Cette négation, ou, pour mieux dire, cette absence de la conception d'un être spirituel, constitue l'un des caractères généraux de la spéculation hellénique dans sa première période.

Revenons maintenant à l'école Ionienne. Elle se distingue par sa façon essentiellement matérialiste de poser et de résoudre le problème cosmologique. L'être substantiel, l'essence de toute chose, consiste dans une matière première, eau, air, feu, terre, soit seuls, soit combinés. Mais comme la matière est par elle-même inerte et immobile, et que les choses varient, se transforment, se distinguent les unes des autres, il est nécessaire que cette matière renferme, ou un principe intime de vie (hylozoïsme), ou au moins de mouvements (mécanisme) variés. De là les nuances qui distinguent les représentants de cette école.

Mais, outre ces caractères et ces différences, l'école Ionienne, même abstraction faite de l'Atomisme, qui en est une prolongation, peut se diviser en deux sections : la première est représentée par les trois premiers philosophes ioniens, Thalès, Anaximandre, Anaximène, et la seconde par Héraclite, Anaxagore et leurs successeurs. A la vérité, ces deux derniers appartiennent au fond à l'école Ionienne, à cause de la matière qu'ils reconnaissent comme principe essentiel et substance réelle du monde ; néanmoins ils ont placé le problème cosmologique sur un terrain relativement nouveau. Jusqu'à eux, il s'agissait seulement de savoir en quoi consiste l'essence et la substance des choses, étant donné que cette essence est une réalité permanente et fixe. Héraclite conteste cette hypothèse, et s'efforce de prouver que l'essence, que l'être et la substance des choses, loin d'être une réalité permanente, consiste précisément dans la mutation, dans le *fieri ;* que la variation est l'unique loi invariable, que le mouvement incessant est l'essence réelle des choses.

D'un autre côté, Anaxagore résout, bien que d'une manière vague et confuse, le problème spiritualiste. Avec le philosophe de Clazomène, le monde n'est plus simplement une combinaison fatale de forces et de matière, il est le produit de l'intelligence, l'expression de l'idée d'un être immatériel, extra-cosmique et transcendant.

A l'hylozoïsme primitif de l'école Ionienne, Héraclite substitue le principe dynamique et la loi

universelle du *devenir;* les Atomistes et Empédocle substituent le principe mécanique ; Anaxagore tend à développer la conception générale de l'école ionienne au moyen d'un principe spiritualiste.

§ XXIX. — THALÈS.

Ce philosophe, appelé par Aristote prince (*hujus philosophiæ princeps*) de l'école Ionienne, naquit à Milet, 640 ans avant l'ère chrétienne. A en croire Aristote, il affirmait que l'eau est le principe, la cause et la substance première de toutes les choses. Il fondait son opinion sur ce que l'eau alimente et nourrit toutes les existences. La chaleur vitale elle-même des animaux dépend, dans sa production et dans sa conservation, de l'humidité produite par l'eau. Dans le sang, dans les autres humeurs qu'on observe dans l'économie animale, comme dans la sève des plantes, circule et prédomine le principe aqueux.

Aristote lui attribue aussi les opinions suivantes :

a) Que la terre flotte dans l'eau, et se trouve comme submergée dans cet élément ;

b) Que l'aimant est un être animé, puisqu'il attire le fer.

Cicéron affirme qu'outre l'eau comme principe matériel des choses, Anaxagore admettait l'exis-

tence d'une intelligence, force ordonnatrice des êtres composés de l'eau [1].

Mais sur ce point il vaut mieux s'en rapporter à Aristote, qui attribue cette doctrine à Anaxagore, postérieur à Thalès, et cette opinion rallie le suffrage des critiques les plus autorisés de la Philosophie.

Le philosophe de Milet cultiva aussi les mathématiques et l'astronomie, études très en harmonie avec le caractère physico-cosmologique de sa doctrine.

On lui attribue aussi la découverte et la solution de certains problèmes de géométrie très importants, et certains auteurs affirment qu'il annonça l'éclipse du soleil arrivée en l'an 585 avant l'ère chrétienne. Nous voyons par là que notre philosophe possédait des connaissances astronomiques rien moins que vulgaires, étant donnée l'époque, et nous comprenons pourquoi il fut généralement considéré dans l'antiquité, non seulement comme le premier philosophe, mais encore comme le premier géomètre et le premier astronome. Hérodote et Diogène Laërce parlent de Thalès comme d'un politique remarquable, et ils en apportent pour preuve le conseil qu'il donna à ses concitoyens, en les dissuadant de s'allier avec Crésus contre Cyrus.

Thalès, comme presque tous les premiers re-

1. « Thalès Milesius aquam dixit esse initium rerum, Deum autem eam mentem, quæ ex aqua cuncta fingeret ». *De Nat. deor.*. lib. I, cap. x.

présentants de l'école Ionienne, considérait la nature ou matière comme animée d'une force intime et essentielle, et il peuplait l'univers de divinités qui n'étaient probablement, dans sa pensée, que des manifestations plus ou moins parfaites, plus ou moins subtiles, de cette force vivante, inhérente à la matière, substance et fond réel de toute chose. En d'autres termes, les dieux de Thalès sont les dieux du polythéisme hellénique, des personnifications diverses des forces et des phénomènes de la nature. D'autre part, ses connaissances astronomiques et météorologiques, assez étendues pour le temps, à en juger d'après le témoignage de certains auteurs anciens, se prêtent parfaitement à la conception naturaliste du polythéisme grec [1].

La théorie de Thalès fut suivie plus tard par Hippon, né à Samos suivant les uns, à Reggio suivant les autres, et qui vivait à Athènes au temps de Périclès. A en juger par certains passages d'Aristote, Hippon fut un philosophe médiocre [2].

§ XXX. — ANAXIMANDRE.

Compatriote, ami, et d'après quelques-uns, bien que la chose soit peu prouvée, disciple de Tha-

1. Apulée, entre autres, dit que Thalès connut *temporum ambitus, ventorum flatus, stellarum meatus, tonitruum sonora miracula, siderum obliqua curricula, solis annua reverticula.*

2. Hipponem etenim nemo dignabitur cum istis connumerare, propter intellectus ejus simplicitatem. » *Métaphys.*, lib, I, cap. II.

lès, Anaximandre donna une certaine forme unitaire et panthéiste à la théorie cosmologique de l'école Ionienne, en affirmant que le principe des choses n'est point l'eau, comme le voulait Thalès, mais l'*infini*, c'est-à-dire, la nature matérielle considérée comme unité primitive, potentielle et indifférente par rapport aux êtres variés qui en sortent comme d'un fond dont ils sont les développements partiels. Grâce à l'antithèse et à l'opposition du chaud et du froid, de l'humidité et de la sécheresse, du sein de cet infini sortent successivement les différents êtres qui apparaissent dans l'univers, pour rentrer ensuite dans cet infini-matière qui est ainsi une sorte de *substratum* général de la circulation de l'être et de la vie. Bref, l'*infini-principe* d'Anaximandre explique le monde et la nature par une espèce d'émanation et de réémanation panthéistico-matérialiste. Il offre quelque analogie avec l'*unum* des Néo-Platoniciens; mais il se rapproche peut-être davantage de l'éther divin des stoïciens, et du feu d'Héraclite.

Il faut remarquer que l'*infini*, ou, pour mieux dire, l'*indéfini* d'Anaximandre, bien qu'infini en ce qui concerne la quantité, n'est, en ce qui touche la qualité, qu'indéfini ou indéterminé. Les choses tirent leur origine de l'indéfini comme de leur principe premier et unique, non par voie de production, mais par voie de développement ; et l'univers, considéré dans sa totalité, représente un ensemble de développements et de réversions,

une série indéfinie d'évolutions et d'involutions quelle que soit d'ailleurs l'essence concrète et intime de cet indéfini [1].

D'après Anaximandre, la terre avec son atmosphère se trouve située au centre du monde, à égale distance des points de la sphère céleste, et entourée de toutes parts d'une substance subtile et éthérée. Les étoiles et les divinités sont formées de feu et d'air ; la terre fut à l'origine dans l'état liquide. L'âme humaine est une substance éthérée (matérialisme) ; tous les animaux tirent leur origine de l'eau : là se sont formées les premières espèces animées, desquelles sont sorties par des transformations successives (darwinisme, transformisme) les espèces supérieures, y compris l'homme, qui descend d'un poisson.

Seul, l'*infini*, la matière principe, qui possède une vitalité perpétuelle, est permanent ; les individus et les espèces qui sortent de son sein, varient sans cesse.

On voit par là que l'école Ionienne contient des germes panthéistes et matérialistes, et qu'en dépit de ses prétentions à l'originalité, le darwinisme contemporain n'est qu'un renouvellement de cette vieille erreur.

1. Les philosophes et les historiens ne sont point d'accord sur ce point : certains pensent que l'*indéfini* d'Anaximandre était une espèce de matière chaotique renfermant en elle-même les éléments différents de la nature matérielle ; d'autres croient que, dans la pensée d'Anaximandre, cet *indéfini* était un corps intermédiaire entre l'eau et l'air.

Si l'on en croit Cicéron, Anaximandre identifiait les dieux avec les astres ou les cieux, et admettait une série infinie de mondes [1]. Cependant les historiens et les critiques ne sont pas d'accord sur la pensée d'Anaximandre à ce sujet. Quelques-uns supposent, et non sans fondement, que le philosophe ionien entendait par pluralité des mondes la pluralité des cieux. Saint Augustin pense, et son autorité n'est pas irréfragable en cette matière, qu'Anaximandre parlait de véritables mondes et d'une pluralité successive, non simultanée : *Innumerabiles, mundos gignere et quæcumque in eis oriuntur, eosque mundos, modo dissolvi, modo iterum gigni existimavit.*

La conception d'Anaximandre, comme celle de Thalès, est essentiellement hylozoïste, attendu que sa matière universelle et indéfinie renferme en elle-même un principe vital, une force motrice. Ses idées par rapport à l'état primitif liquide et humide de la terre paraissent justifier l'opinion de ceux qui le font disciple de Thalès, ou trahissent, à tout le moins, l'influence que celui-ci exerça sur son compatriote.

Anaximandre fut en outre astronome et géographe. On dit qu'il construisit une sphère pour expliquer les mouvements des astres, et aussi une mappemonde. Plusieurs lui attribuent l'invention des horloges solaires ; il est cependant plus pro-

1. Anaximandri autem opinio est nativos esse deos, longis intervallis orientes occidentesque eos innumerabiles esse mundos. *De Nat. deor.*, lib. I, cap. x.

bable qu'il ne fit qu'introduire parmi les Grecs l'usage de ces instruments, connus dès les premiers âges par les Babyloniens.

§ XXXI. — ANAXIMÈNE ET DIOGÈNE D'APOLLONIE.

Bien que quelques-uns donnent Anaximène comme disciple à Anaximandre, Aristote, que nous devons supposer mieux renseigné, en fait le disciple de Thalès. La vérité est que sa doctrine, qui offre une certaine analogie avec celle d'Anaximandre, a aussi certains points de ressemblance avec celle de Thalès. Pour Anaximène, l'air est la première cause et la première substance de toutes les choses, qui n'en sont que des modifications et des transformations. Qu'il s'agisse d'une substance aérienne *sui generis*, ou de l'air commun et atmosphérique, c'est ce qu'il est difficile de savoir avec certitude. Dans ces transformations, dans l'origine, dans la constitution et la distinction des choses, la condensation et la dilatation de l'air jouent un rôle important : car la formation, les changements et les phases différentes des corps doivent leur origine à ce mouvement perpétuel de condensation et de dilatation. Ainsi, par exemple, le feu n'est que de l'air raréfié ou dilaté ; l'eau, dans ses différents états, comme la neige, la glace, etc., est de l'air plus ou moins condensé ; et cette même condensation, suivant différents degrés, explique la formation de la terre, des pierres et des métaux.

Il est inutile de faire remarquer que, pour notre philosophe, l'âme humaine n'est qu'une modification ou transformation de l'air, substance et cause première de toutes les choses : en effet, l'un des caractères de l'école Ionienne à sa première époque, c'est le matérialisme psychologique, conséquence fatale de son monisme matériel et hylozoïste.

Conformément à ces idées, et surtout au prinpipe fondamental de la théorie analogique, la Divinité s'identifie avec l'air immense, infini, et en mouvement perpétuel (*immensum, et infinitum, et semper in motu*), — comme dit Cicéron, — qui est l'origine de l'être et des propriétés de toutes les choses, et qui en fait le fonds réel et essentiel. Ainsi, d'après Cicéron, pour Anaximandre, l'air principe est le Dieu souverain. Néanmoins nous croyons que saint Augustin, en disant que, pour Anaximandre, les dieux procèdent de l'air, a exprimé avec plus d'exactitude la pensée du philosophe ionien.

Quelques écrivains anciens ont attribué à Anaximène la découverte de l'obliquité de l'écliptique. Ce qui est certain, c'est qu'il considérait la terre comme un corps de figure plane, placé au centre du monde, entouré et porté, comme les astres, par l'air.

Le Crétois Diogène d'Apollonie vient après

1. Omnes rerum causas (Anaximenes) infinito aeri dedit; nec deos negavit aut tacuit ; non tamen ab ipsis aerum factum, sed ipsos ex aere factos credidit. *De Civit. Dei.*, lib. III, cap. II.

Anaximène. Il enseignait, comme celui-ci, que l'air est la cause, la substance première et universelle des choses. Il fut contemporain d'Anaxagore ; et tandis que celui-ci imprimait à l'école Ionienne une direction spiritualiste avec des tendances au véritable théisme, Diogène s'efforçait de conserver la tradition essentiellement hylozoïste et matéraliste qui dominait dans cette école depuis l'origine.

Diogène, à la suite d'Anaximène, regardait l'air comme l'origine et l'essence de toutes les choses, sans excepter l'âme humaine, qu'il considérait comme une dérivation très subtile de ce premier principe. A en juger d'après ce que dit Aristote, le philosophe d'Apollonie pensait que notre âme connaît toutes les choses, parce qu'elle contient en elle-même l'air, qui est leur premier principe et leur substance, comme, d'un autre côté, en vertu de sa subtilité, elle est la cause des mouvements vitaux [1].

Simplicius et quelques autres commentateurs d'Aristote pensent que Diogène considérait la raison comme une force inhérente à l'air principe des choses. Ce fait prouverait que la conception spiritualiste d'Anaxagore exerça une certaine influence sur Diogène, et que celui-ci avait essayé

1. Diogenes autem, sicut et alii quidem, aerem nunc opinatur omnium subtilissimarum partium esse et principium, et propter hoc cognoscere et movere animam, secundum quidem quod primum est, et ex hoc reliqua cognoscere ; secundum quod vero subtilissimum est, motivum esse. *De Anima*, lib. I. cap. cxv.

de concilier les idées du philosophe de Clazomène avec la doctrine générale de l'école Ionienne.

Sextus Empiricus et quelques autres font mention d'un certain *Ideo* d'Hymère, dont on sait à peine autre chose sinon que sa doctrine coïncide avec celle d'Anaximène relativement au problème fondamental de la Philosophie de ce temps. Ideo, comme Anaximène, regardait l'air comme le principe essentiel et primitif des choses ; mais s'agit-il ici de l'air commun, ou d'un fluide intermédiaire entre l'air atmosphérique et le feu ? C'est ce que l'on ignore.

§ XXXII. — HÉRACLITE.

Ce philosophe illustre, qui fleurit à Éphèse, 500 ans avant Jésus-Christ, appartient à l'école Ionienne par sa patrie et par le fond de sa doctrine ; mais il sema des germes que fécondèrent ses successeurs, et il émit des idées nouvelles, supérieures à celles qui jusqu'alors avaient dominé dans cette école. En effet, d'après Héraclite :

1° La substance commune et l'élément primordial de toutes les choses est le feu, ou une substance éthérée, ignée et subtile ; substance qui, à en juger par les propriétés et par les effets qu'il lui attribue, est le principe, le moyen et la fin des choses. A ce point de vue, la doctrine du

philosophe d'Éphèse, coïncide avec la théorie générale de l'éole Ionienne.

2° Tous les êtres sont, au fond, de simples transformations et des dérivations de ce feu primitif ; et, à leur tour, ces mêmes êtres se changent en feu éthéré, au moyen de combinaisons variées et de transformations, soit dépuratives, soit régressives.

3° Ces transformations sont fatales et universelles : fatales, parce qu'elles sont soumises au *Destin*, loi indéclinable, indépendante des dieux et des hommes ; universelles, parce qu'elles s'étendent à tous les êtres sans aucune exception.

L'univers peut, par conséquent, être considéré comme le produit de deux grands courants : l'un, de haut en bas (transformation du feu primitif en air, en vapeur, en eau, en terre, etc.) ; l'autre, de bas en haut (transformation des pierres et des métaux en eau, de celle-ci en vapeur, de la vapeur en air, de l'air en feu, etc.). Ainsi toutes les choses sortent du feu ou éther primitif, ou y reviennent à des périodes déterminées.

4° L'éther ou le feu, qui est Dieu même et qui constitue la substance première du monde, est éternellement permanent ; mais l'ensemble des êtres qui forment l'univers, apparaît et disparaît périodiquement. Ainsi le monde naît et meurt, commence et finit à des intervalles déterminés.

5° Ainsi, comme au moment dans lequel nous concevons *propriori* le développement du premier monde, existait seulement le feu primitif,

éternel et divin, ainsi toutes les fois qu'un monde disparaît, son évolution périodique étant terminée, Dieu seul reste, c'est-à-dire, le feu divin et éternel dans son état primitif, qui donne naissance à un second monde, auquel en succédera un troisième, et ainsi à l'infini. On voit par là que l'essence des choses, en tant qu'elles se distinguent du feu primitif, que l'être de l'univers, comme ensemble des natures finies, déterminées et spéciales, consiste dans un flux et reflux perpétuel, dans un mouvement continuel : c'est, comme écrit Aristote, un « être-mouvement », *fluens semper*.

Le monde, comme être permanent, est une pure illusion des sens. L'essence des choses consiste dans un changement continuel, dans le devenir, dans le passage perpétuel du non-être à l'être et de l'être au non-être, ou, pour mieux dire, dans l'union provisoire et variable à chaque instant de l'être et du non-être.

6° Les vies végétales, animales et intellectuelles, sont des manifestations différentes du feu céleste et primitif, les produits de la rencontre et de la combinaison des deux courants qui circulent dans le sein de ces susbtances primordiales et qui constituent sa loi générale. Le bien et le mal, la vie et la mort, l'être et le non-être s'identifient dans l'harmonie universelle (Hégélianisme, l'idée = le feu primitif ; la loi dialectique = le destin), qui résulte de la lutte des deux courants contraires, dont l'un tend à transformer l'éther en matière terrestre, tandis que l'autre tend à trans-

former celle-ci en feu éthéré, en être divin.

7° L'âme humaine est une émanation supérieure du feu céleste et primitif ; elle est plus parfaite à mesure qu'elle est plus sèche, plus éthérée et plus subtile. Grâce à la sensation et à la respiration, elle se renouvelle, elle se développe et elle se conserve unie au feu primitif. Il faut en dire autant, toute proportion gardée, des dieux, des génies et des démons qui peuplent le monde.

8° Indépendamment des autres sens, l'âme humaine possède la raison, qui est comme un reflet et une dérivation immédiate de la raison divine, et un organe de perception supérieur aux sens.

9° Au moyen de la raison, l'homme peut percevoir le vrai, ce qui est éternel et permanent au milieu du flux perpétuel des choses, c'est-à-dire, le feu primitif et la loi fatale du destin, seules choses que l'on puisse appeler permanentes dans la théorie d'Héraclite.

10° Les sens, percevant seulement ce qui passe et varie sans cesse, sont incapables d'atteindre la vérité, et toute science qui s'appuie sur leur témoignage est par elle-même fausse et trompeuse.

§ XXXIII. — CRITIQUE.

La doctrine d'Héraclite coïncide au fond avec la théorie favorite de l'école Ionienne. Le feu ou éther primitif est, pour le philosophe d'Éphèse,

ce qu'est l'eau pour Thalès, ce qu'est l'air pour Anaximène. Néanmoins, sa doctrine sur le devenir perpétuel des choses, sur l'insuffisance et l'impuissance des sens à percevoir la vérité, sur l'unité réelle de l'être, sur la pluralité phénoménique du monde, trahit l'influence que l'école éléatique a exercée sur son esprit et sur ses idées.

Mais cette influence partielle n'exclut pas la prédominance de la pensée cosmologique de l'école Ionienne. Aussi trouvons-nous peu fondée l'opinion de quelques auteurs, parmi lesquels on compte Hegel, qui voient seulement dans la Philosophie d'Héraclite un essai de conciliation entre l'être et le non-être, que la théorie éléatique oppose si brutalement l'un à l'autre.

Nous avons déjà fait observer que la doctrine d'Héraclite contient le germe de divers systèmes philosophiques postérieurs, et qu'elle présente des affinités remarquables avec le Stoïcisme et l'Hégélianisme. Rappelons-nous, en effet, la doctrine des Stoïciens sur l'origine et la fin du monde par le feu, sur le destin, sur l'âme universelle du monde et sur les âmes particulières. En ce qui touche l'Hégélianisme, il suffit de signaler la doctrine d'Héraclite sur la formation des êtres par l'opposition, la lutte et le mélange de l'être et du non-être ; sur la loi fatale qui gouverne cette lutte ; sur la transformation progressive par laquelle les substances terrestres arrivent à être changées dans l'éther ou feu primitif, qui est le Dieu du philosophe d'Éphèse.

Héraclite féconda la pensée grecque, en y déposant les semences encore grossières de la psychologie et de la physiologie. Cela, joint au notable développement qu'il donna à l'école Ionienne en posant le problème de la pluralité et de la distinction des êtres, démontre l'originalité relative de son esprit, et justifie le rang éminent qu'il occupe parmi les philosophes de la période antésocratique.

Il faut le reconnaître cependant, ce qui caractérise la doctrine d'Héraclite, ce qui constitue l'idée mère de sa philosophie, c'est le *fieri* des choses, c'est la lutte perpétuelle de l'être et du non-être, loi nécessaire de l'existence des êtres cosmiques et mesure de leur réalité. D'un autre côté, ce changement perpétuel des êtres au sein de l'immutabilité et de l'éternité de l'Être, cette perception d'objets fuyants et trompeurs pour les sens, pose implicitement le problème critique : car il suppose et établit une distinction profonde entre la perception sensible et la perception rationnelle, entre la sensation et la raison, et, par conséquent, entre l'apparence et la réalité, entre le phénomène et le mouvement.

Les sophistes, qui plus tard donnèrent tant à faire à Socrate, s'emparèrent de cette doctrine d'Héraclite pour établir et propager leurs conclusions sceptiques.

Il y a plus : la théorie d'Héraclite a le mérite d'avoir servi d'occasion et comme de point de départ à Platon, pour formuler sa grande théorie

des idées : car, ainsi que l'indique clairement Aristote, ce qui conduisit avant tout Platon à sa théorie des idées, ce fut la considération de la mobilité et du flux perpétuel des choses sensibles, et, par conséquent, l'impossibilité d'en faire l'objet et la matière de la science [1].

§ XXXIV. — ANAXAGORE ET SES DISCIPLES.

A partir d'Héraclite, et grâce en partie à ses théories et aux nouveaux problèmes qu'il posa d'une manière plus ou moins explicite, deux directions différentes apparaissent dans l'école Ionienne : l'une, théistico-spiritualiste, représentée par Anaxagore ; l'autre, atomistico-matérialiste, représentée par Leucippe et Démocrite.

Le premier naquit à Clazomène, en 494 avant Jésus-Christ. Il montra pendant toute sa vie un zèle extraordinaire pour la science, au point de faire consister la destinée et la perfection suprême de l'homme dans la contemplation des choses célestes et dans la connaissance de la nature. Après

1. Post dictas philosophias, disciplina Platonis supervenit. Cum Cratillo namque ex recenti adolescentia conversatus, et Heracliti opinionibus assuetus, tanquam omnibus sensibilibus semper defluentibus, et de eis non existente scientia, hæc quidem postea ita arbitratus est... Impossibile enim (putavit) definitionem communem cujuspiam sensibilium esse, quæ semper mutantur ; et sic talia entium ideas appellavit *Metaphys.*, lib. I, cap. v.

avoir enseigné dans sa patrie, il fixa sa résidence à Athènes, centre, à cette époque, de la civilisation hellénique. On suppose que, le premier, il enseigna publiquement la Philosophie dans la cité de Minerve.

Aussi est-ce avec raison qu'on le regarde comme le fondateur des grandes écoles philosophiques qui ont brillé plus tard dans la patrie de Platon, et l'on peut dire qu'Anaxagore transporta à Athènes la Philosophie grecque, qui avait eu jusqu'alors son siège principal dans les villes d'Ionie. Tous ces mérites ne suffirent point à empêcher les persécutions et les calomnies provoquées par l'envie, l'ignorance et la superstition. Accusé d'être favorable aux Perses et d'impiété, parce qu'il ne reconnaissait pas la divinité du soleil, et qu'il n'approuvait pas les croyances et les pratiques polythéistes et superstitieuses du peuple, Anaxagore fut mis en prison, malgré les efforts de son ami Périclès, et ce ne fut qu'à grand'peine qu'il put obtenir de se retirer à Lampsaque, où il mourut en 428. Diogène Laërce affirme que sa mémoire était célébrée avec des fêtes religieuses par les habitants de Lampsaque.

Bien que, comme nous le verrons plus tard, Anaxagore n'appartienne pas, à rigoureusement parler, à l'école Ionienne, que dépasse sa théorie cosmogonique et théologique, cependant on le range communément parmi les représentants de cette école, non seulement à cause de sa patrie et de ses maîtres, mais aussi parce que, à l'exem-

ple des autres philosophes ioniens, il s'occupe presque exclusivement du monde physique, et résout dans leur sens les problèmes qui touchent à l'origine immédiate et à la constitution substantielle des corps.

Pour le philosophe de Clazomène ;

a) Les corps se composent d'éléments primitifs, simples, indivisibles, différents en essence et en qualités, d'après quelques historiens de la philosophie, similaires, d'après d'autres. Ce qui paraît évident, à en croire Aristote, et spécialement ce qu'il dit dans le premier livre *de Generatione et Corruptione*, c'est que, pour Anaxagore et ses disciples, les éléments et premiers principes des substances sont plus simples que la terre, que l'eau, que l'air et que le feu, regardés par Empédocle et les autres représentants de l'école Ionienne comme des principes simples et les premiers éléments des corps : *Illi autem* (*Anaxagorici*) *hœc quidem simplicia et elementa esse ; terram autem, aquam, et ignem, et aerem composita.*

Quoi qu'il en soit, il est très probable que, dans l'opinion d'Anaxagore, la vérité des substances matérielles, aussi bien que la diversité de leurs propriétés et de leurs attributs, provenait de la combinaison de ces éléments primitifs doués de qualités différentes : la prédominance de certains éléments et des qualités qui leur sont innées, détermine l'existence et la manifestation de telles ou telles propriétés des corps.

Ainsi, suivant Anaxagore, la composition et la

décomposition sont l'origine immédiate de l'existence et de la destruction de toutes les substances, et elles constituent les deux grandes lois générales de la nature. Dans leur état originaire, les éléments primitifs des choses se sont trouvés confusément mêlés, et ont formé une sorte de substance chaotique, jusqu'à ce que Dieu, Intelligence suprême, les eût coordonnés.

b) La pensée psychologique d'Anaxagore est assez obscure. D'après quelques-uns, il enseignait que l'Intelligence suprême est le principe commun et *formel* de la vie, de la sensibilité et de la raison : de telle sorte que la raison de l'homme, la connaissance sensible des animaux et la vie des plantes sont choses identiques au fond, et se distinguent seulement dans leurs modes de manifestation, par l'organisation différente des substances.

Nous tenons pour plus véridique, comme plus conforme à l'esprit général de sa philosophie théistico-spiritualiste, l'opinion de ceux qui affirment que, pour Anaxagore : 1° l'Intelligence suprême est le principe, non formel, mais *efficient*, de la vie dans les plantes, de la connaissance dans les animaux et de la raison dans l'homme ; 2° que quand Anaxagore enseigne que l'organisation détermine les différentes manifestations de ces substances, il veut simplement dire qu'elles se ressemblent en ce qu'elles possèdent un principe vital, et sont aussi des êtres animés. Cela est d'autant plus probable, que notre philosophe distingue l'*âme*, qu'il reconnaît comme le principe de

la vie, de la raison proprement dite, qu'il considère comme un attribut de l'esprit. En outre

c) Sa doctrine sur la vérité et son *critérium* rend plus fondée cette seconde opinion : car, suivant Anaxagore, à la raison seule, premier critérium de la vérité, et non aux sens, il appartient de juger de la vérité.

Mais le vrai mérite d'Anaxagore, sa gloire particulière consiste à avoir arraché l'école Ionienne aux courants panthéistico-matérialistes qui l'entraînaient, pour lui imprimer une direction meilleure, dans le sens du théisme spiritualiste.

Jusqu'alors l'école Ionienne ne reconnaissait d'autre divinité qu'une force cosmique inhérente à la matière, principe nécessaire et vital du mouvement ainsi que de ses combinaisons et de ses transformations ; espèce d'âme universelle, qui, unie à la matière, constitue le monde, être unique, informé, mu, vivifié et animé par cette force immanente, qui ressemble beaucoup à la *force* de Buchner et des matérialistes contemporains. La loi qui déterminait les mouvements de la matière et les diverses transformations opérées par cette force immanente, était appelée par quelques-uns le *hasard*, par d'autres, le *destin*, qui, pour le dire en passant, avait, comme loi de transformation cosmique, une grande analogie avec la loi dialectique hégélienne.

Anaxagore, après avoir démontré que le *hasard* et le *destin* sont une hypothèse absurde, dépourvue de tout sens raisonnable, établit et

démontre que l'ordre et l'harmonie qui règnent dans le monde, réclament l'existence d'une intelligence supérieure au monde et indépendante de lui dans son essence. Cette intelligence n'a rien de commun avec les autres êtres ; elle est éternelle; elle possède une puissance infinie; elle a coordonné le monde et tous les êtres qu'il renferme, au moyen des éléments primitifs, éternels et indivisibles ; elle gouverne ces mêmes êtres. Il est bon de remarquer que, privé de l'idée de création, le philosophe de Clazomène put abandonner le terrain panthéistico-matérialiste de l'école Ionienne, et s'élever jusqu'à la conception d'un Dieu personnel, intelligent, ordonnateur du monde, supérieur au monde, et cause première de son mouvement, de sa marche et de sa conservation ; mais il ne put échapper au dualisme, et il admit l'existence d'une matière éternelle à l'état chaotique, et à laquelle Dieu communique le mouvement, l'ordre et la vie.

Il est cependant juste d'ajouter que la pensée d'Anaxagore sur ce point capital de sa doctrine n'est pas aussi explicite qu'il serait à désirer, si nous nous en rapportons au témoignage autorisé et compétent d'Aristote. Celui-ci semble parfois croire que l'intelligence suprême admise par Anaxagore était le premier principe du mouvement (*dicens intellectum movisse omnia*), le premier moteur ou agent, le véritable principe de toutes choses (*principium maxime omnium*); il y a plus, le principe le plus simple de tous, le principe

transcendant et pur [1]. Mais nous voyons autre part le Stagyrite répandre des doutes sur la véritable pensée d'Anaxagore et même lui reprocher de se servir de l'intelligence divine comme d'une machine pour expliquer l'origine et la constitution du monde : *Nam et Anaxagoras tanquam machina utitur intellectu ad mundi generationem.*

En ce qui touche l'origine immédiate et la constitution intime des êtres, Anaxagore professait des opinions qui révèlent l'état imparfait des sciences physiques, et qui dépassent à peine celles qu'admettait l'école Ionienne.

Ainsi nous le voyons affirmer :

a) Que la lune est habitée comme la terre ;

b) Que le soleil est une masse de pierre incandescente ;

c) Que le ciel est plein de pierres, dont quelques-unes tombent parfois sur la terre, ce qui explique l'existence et la chute des aérolithes ;

d) Que les plantes sont nées spontanément des germes contenus dans l'athmosphère qui entoure la terre ;

e) Qu'il en est de même des animaux, avec cette différence que les principes vitaux de ceux-ci, au lieu de procéder de l'air, sont venus du ciel.

Le témoignage de Diogène Laërce et d'autres historiens de la philosophie sur ce point est con-

1. Verum tamen, intellectum posuit (*Anaxagoras*) principium maxime omnium ; solum enim dicit ipsum, eorum quæ sunt, simplicem esse, et immixtum, et purum. *De Anima*, lib. II, cap. III.

firmé par saint Irénée, qui écrit : *Anaxagoras dogmatizavit, facta animalia decidentibus e cœlo in terram seminibus*. Encore ici, Anaxagore s'éleva au-dessus de ses prédécesseurs et de ses contemporains : car, tandis que ceux-ci confondaient l'âme sensible avec l'âme raisonnable, Anaxagore, à en juger d'après certains passages d'Aristote, les distinguait [1].

Les disciples et les successeurs d'Anaxagore, Archélaüs de Milet et Métrodore de Lampsaque, ne purent pas ou ne surent pas conserver dans son intégrité la tradition de sa doctrine théistico-spiritualiste : ils formèrent une sorte de syncrétisme des doctrines de leur maître, et du panthéisme matérialiste de l'école Ionienne.

Cette dégénérescence de la pensée d'Anaxagore se révèle surtout dans Archélaüs, dont Diogène Laërce résume la doctrine sur la morale et sur le droit dans la proposition suivante : Les hommes sont nés spontanément de la terre ; ils ont ensuite fondé des villes, créé les arts et établi des lois ; la différence entre le juste et l'injuste n'est point fondée sur la nature des choses, mais elle dépend uniquement des lois positives. Comme on le voit, cette doctrine enlève tout mérite d'originalité à Hobbes, aux athées et aux matérialistes de notre temps.

1. Anaxagoras autem videtur quidem aliud dicere animam et intellectum.... Solum enim ipsum (intellectum) dicit, eorum, quæ sunt, simplicem esse, et immixtum, et purum. *De Anima*, lib. I, cap. II.

La mince influence que le principe spiritualiste exerça sur les disciples de l'école, se trouve avantageusement compensée par l'action efficace qu'il eut sur Périclès, Euripide, et surtout sur Socrate, dont le mérite principal consiste à s'être approprié et à avoir développé le théisme spiritualiste d'Anaxagore, en l'appliquant, non seulement à l'ordre physique, mais encore à l'ordre métaphysique et moral.

§ XXXV. — ÉCOLE ITALIQUE OU PYTHAGORICIENNE.

On donne le nom d'*Italique* à cette école, parce qu'elle a eu son siège en Italie, dans cette partie de la Péninsule appelée autrefois la *Grande Grèce*, à cause du grand nombre de villes qu'y avaient fondées les Grecs. L'épithète de *Pythagoricienne* lui vient de son fondateur Pythagore, philosophe très célèbre dans l'antiquité, sur lequel on a beaucoup écrit autrefois et de nos jours, sans que l'on soit parvenu à dissiper l'obscurité qui enveloppe sa vie et sa doctrine. Ces incertitudes viennent de ce que nous ne possédons pas un seul écrit qui appartienne authentiquement à Pythagore, ou même à ses premiers disciples.

Alors même qu'on admettrait l'authenticité des *Fragments* de Philolaüs, authenticité que plusieurs critiques rejettent ou mettent en doute, il est bon de se rappeler que ce philosophe vivait presque un siècle après Pythagore. Ni les fameux *Carmina*

aurea, ni les écrits attribués à Timée de Locres, à Archytas et à Cellus de Lucanie, ne possèdent l'authenticité nécessaire pour nous servir de guide sûr en cette matière.

Comme l'observe très bien Nourrisson, « il n'y a pas dans la première antiquité de personnage moins connu et en même temps plus populaire que Pythagore. Son nom éveille dans tous les esprits l'idée de la métempsycose, en même temps qu'il rappelle le précepte de ne pas manger la viande des animaux. Tous les siècles ont rendu de brillants hommages à sa mémoire. Platon et Aristote respectent sa grande sagesse. Au déclin du paganisme, Porphyre et Jamblique opposent son nom comme une réponse et un appui aux nouvelles croyances qui envahissent le monde. Le cardinal Nicolas de Cusa au xv[e] siècle, Giordano Bruno au siècle suivant, adoptent et propagent ses enseignements. Leibnitz découvre dans sa doctrine la substance la plus pure et la plus solide de la philosophie des anciens ».

Quoi qu'il en soit de l'obscurité qui couvre l'école Pythagoricienne, il est hors de doute qu'elle constitue un progrès sur l'école Ionienne, et qu'elle marque une phase nouvelle dans la position du problème philosophique durant la première période de la Philosophie grecque. L'école Ionienne avait posé et résolu sur le terrain matériel, sensible et contingent, le problème cosmologique, et ses spéculations se trouvaient circonscrites au monde extérieur, sans que l'homme et Dieu, sans

que la psychologie, la morale et la théodicée aient jamais fixé leur attention. L'école Italique transporte le problème cosmologique du terrain purement matériel sur le terrain mathématique; elle lui donne un aspect plus rationnel et plus profond, un mode d'être plus universel et plus scientifique.

En posant et en résolvant de la sorte le problème philosophique de l'époque, l'école Italique se sépare de l'école Ionienne, et la dépasse par l'universalité de ses solutions ; elle formule une espèce de système relativement philosophique, général et complexe, où, à côté des notions cosmogoniques, apparaissent des idées qui ont trait à la psychologie, à la morale et à la théodicée; idées, il est vrai, très confuses, incomplètes, et surtout peu scientifiques. Ces vérités tirent, pour la plus grande partie, leur origine, non de la spéculation philosophique, mais des traditions religieuses et de l'enseignement hiératique qui inspirèrent probablement le fondateur de cette école, grâce à ses voyages en Égypte.

Aussi plusieurs ont regardé la philosophie Italique comme une conception syncrétique résultant de la combinaison de l'élément grec avec l'élément oriental.

Si l'on veut bien tenir compte de certaines théories pythagoriciennes, cette appréciation ne manque point de fondement, comme nous le verrons plus tard. L'amalgame des traditions hiératiques et des idées philosophiques, l'exposition de ces dernières au moyen de réminiscences mythologi-

ques, et surtout l'abus des formules mathématiques, constituent les défauts capitaux de l'école de Pythagore.

§ XXXVI. — PYTHAGORE.

En écartant autant que possible les fables dont il a été l'objet, en épurant la tradition historico-philosophique, et en nous en tenant aux dates et aux connaissances que nous trouvons dans les œuvres de Platon et d'Aristote, nous pouvons affirmer avec une certitude suffisante que Pythagore naquit à Samos, l'an 582 avant l'ère chrétienne ; qu'après avoir écouté les leçons de Thalès de Milet, d'après quelques-uns, et plus probablement, d'après d'autres, celles de Phérécide et d'Anaximandre, il voyagea en Égypte, en Perse, et jusque dans l'Inde et dans la Chine, étudiant la Philosophie et la science de ces peuples, et s'initiant à leurs mystères religieux ; qu'enfin, ne voulant pas ou ne pouvant fonder une école dans sa patrie soumise à la tyrannie de Polycrate, il passa en Italie, et s'établit à Crotone.

Il fonda dans cette ville une école, ou, pour mieux dire, une association, qui, étant à la fois philosophique, politique et religieuse, acquit une grande célébrité et exerça, semble-t-il, une influence décisive sur les vicissitudes politiques des principales villes de la Grande Grèce.

Il est certain que, dans l'école de Pythagore,

à côté de la doctrine exotérique ou publique, il y avait une autre doctrine ésotérique, dont l'initiation était le partage des privilégiés qui s'étaient soumis à certaines épreuves et à certaines purifications. Ce que l'on ignore, c'est l'objet propre de cette initiation : embrassait-elle seulement des vérités et des doctrines philosophiques, ou son objet était-il politico-moral et religieux ? Cette dernière hypothèse paraît la plus probable, si l'on tient compte des pratiques que les historiens anciens et modernes attribuent aux initiés de l'école.

Parmi ces pratiques, on distingue, outre un règlement minutieux des occupations de chaque jour, la communauté des biens, le vêtement de lin, l'abstinence de chair, la prohibition de tout sacrifice sanglant; plusieurs ajoutent l'observance du célibat. Krische, qui a agité *ex professo* cette question dans son traité *de Societate a Pythagora condita*, pense avec assez de probabilité que l'objet principal de Pythagore, en établissant sa société, fut politique (*societatis scopus fuit mere politicus*), sans négliger cependant la morale et la culture des lettres, fins secondaires et moyens conduisant à la fin principale : *Cum summo hoc scopo duo conjuncti fuerunt, moralis alter, alter ad litteras spectans.*

Pythagore, dit-on, avant d'admettre un disciple, examinait avec soin les traits de sa physionomie, l'obligeait à garder le silence pendant longtemps, le soumettait à une parfaite obéissance et à d'autres épreuves plus ou moins rigoureuses. Ce qui

paraît hors de doute, c'est que dans l'école Pythagoricienne il y avait comme une hiérarchie de degrés. La prohibition de manger des fèves et de la chair paraît moins certaine. Aristoxène affirme que Pythagore recommandait au contraire la manducation des premières, et, en ce qui touche la chair, Aristote suppose que la prohibition regardait seulement certaines parties des animaux.

L'association fondée à Crotone joua un rôle actif dans les questions politiques ; il paraît même qu'elle exerça une influence considérable sur les colonies grecques du pays. De là, pour l'association, des persécutions et enfin la dispersion ; on prétend même que Pythagore y trouva la mort. On raconte, en effet, que les habitants de Crotone, poussés par les Pythagoriciens et commandés par l'un d'entre eux nommé Milon, firent la guerre aux Sybarites, ou, pour mieux dire, au parti démocratique de Sybaris, en faveur de l'aristocratie persécutée par le tyran Thélis. Les Sybarites vaincus et leur cité détruite, la répartition du butin souleva de graves dissentiments parmi les vainqueurs. Le parti populaire, commandé par Silon, ennemi des Pythagoriciens, assaillit ces derniers rassemblés chez Milon, en tua plusieurs, força les autres à fuir et à se réfugier en diverses villes. Parmi eux se trouvait Pythagore, qui, réfugié à Métaponte, y mourut, de mort naturelle ou violente, on ne sait, mais plus probablement de la dernière, car la persécution contre son école s'étendit de Crotone à d'autres cités de l'Italie.

Cicéron dit qu'on lui montra à Métaponte l'endroit où avait succombé Pythagore. Comme il arrive en pareil cas, sa mémoire fut vénérée dans les colonies grecques de l'Italie par les descendants de ceux-là mêmes qui avaient causé sa mort et maltraité ses disciples.

§ XXXVII. — DISCIPLES DE PYTHAGORE.

Les doutes qui règnent sur Pythagore, règnent également sur ses disciples. Avant tout, il est bon de remarquer que plusieurs qui portent le nom de Pythagoriciens, ne peuvent être comptés parmi les disciples de Pythagore. Dans les derniers siècles du paganisme gréco-romain et dans les premiers temps du Christianisme, apparurent sur la scène de nombreux philosophes pythagoriciens, qui n'avaient guère de l'école que le nom.

Amalgamant certaines idées vagues, certaines traditions plus ou moins légendaires, les anciennes associations pythagoriciennes avec les mythes orientaux, avec les mystères et les initiations des divinités païennes, avec la magie et les opérations cabalistiques, ils se présentaient au peuple, dont ils exploitaient la crédulité, comme possédant une science occulte, mystérieuse et divine, qui n'avait rien de philosophique, car ils remplaçaient les spéculations scientifiques par des formules cabalistiques, des opérations magiques et des communications théurgiques. Sans parler

d'autres moins connus, il suffit de citer, comme types de cette classe de Pythagoriciens, Sotion d'Alexandrie, Euxène d'Héraclée, Apollonius de Tyane et Anaxilaüs de Larisse.

Laissant de côté ces faux disciples de Pythagore et nous en tenant à ceux qui répandirent avec plus ou moins de pureté l'esprit et les traditions scientifiques du philosophe de Samos, nous dirons avec Ritter que la tradition relative aux philosophes pythagoriciens acquiert seulement quelque degré de certitude historique à l'époque de Socrate. « Cette certitude », dit cet historien, « regarde particulièrement quatre ou cinq hommes, qui sont : Philolaüs, Lysis, Clinias, Eurites et Archytas ».

Outre les cinq Pythagoriciens cités par Ritter, on voit fleurir plus tard Xénophile de Thrace, Fanton, Diocès et Polymnaste, dont la patrie paraît avoir été Phlionte.

Ritter paraît exclure du nombre des disciples de Pythagore Ocellus de Lucanie et Timée de Locres ; cependant d'autres historiens recommandables, et parmi eux Ueberweg, les comptent parmi les représentants de l'école Pythagoricienne. Ils y ajoutent aussi les noms d'Hippasus, d'Hippodame, d'Épicharme, et de quelques autres adeptes plus ou moins fidèles de la doctrine pythagoricienne.

De ce que nous venons de dire on peut conclure que les connaissances relatives aux disciples et aux représentants authentiques de l'école

Pythagoricienne ne sont pas moins obscures et incertaines que celles qui ont trait à Pythagore lui-même et à l'authenticité de sa doctrine ; on voit également par là que l'école Pythagoricienne, considérée dans son ensemble, offre comme trois étapes.

La première correspond à la vie et à la doctrine de Pythagore. La seconde se rapporte, non aux disciples immédiats et personnels de Pythagore, mais aux disciples médiats ou à ceux qui vécurent plus tard, comme Philolaüs et Archytas. Enfin dans la troisième étape sont compris tous les Néo-Pythagoriciens qui fleurirent, soit avant, soit après l'ère chrétienne.

En ce qui touche la première phase, nous manquons de données et de documents parfaitement authentiques. Aristote, malgré son exactitude, ou, pour mieux dire, à cause même de son exactitude à citer les opinions des autres, expose fréquemment les théories des Pythagoriciens ; mais nulle part il n'affirme qu'elles appartiennent à Pythagore, ce qui paraît indiquer que le Stagyrite n'était pas sûr que les opinions pythagoriciennes qui avaient cours de son temps, appartinssent en fait au fondateur de l'école.

Quant à la seconde et à la troisième phase de l'école Pythagoricienne, les documents abondent, mais ils sont surchargés d'une multitude de légendes et de traditions fabuleuses sur Pythagore et sa doctriue. Ainsi, suivant la remarque de Zeller, la tradition sur le système pythagoricien et son

fondateur croît en détails à mesure qu'on s'éloigne de l'époque primitive; et au contraire, à mesure que nous nous rapprochons de l'origine du Pythagorisme, les détails se font de plus en plus rares, jusqu'au point de disparaître à peu près complètement.

§ XXXVIII. — DOCTRINE DES PYTHAGORICIENS.

« Ceux qui ont porté et qui portent encore le nom de Pythagoriciens, étant en même temps les premiers qui ont cultivé les mathématiques, ont donné à celles-ci la préférence sur toute chose, et, imbus de ces spéculations, ils ont pensé que les principes mathématiques étaient aussi les principes de toutes les choses [1] ».

Ces paroles du Stagyrite, dont le témoignage est d'un si grand poids dans cette matière, comme toutes les fois qu'il s'agit de connaître la doctrine des anciens philosophes, expriment très clairement le caractère fondamental de l'école Pythagoricienne, caractère qui consiste dans l'importance exagérée donnée aux mathématiques et dans l'application irrationnelle des principes et des formules mathématiques à tous les ordres de l'être et de la connaissance. De là, le principe

1. Qui appellati Pythagorici primi mathematicis operam dederunt, hæc præponebant, et in eis nutriti, eorum principia, entium quoque cunctorum esse putarunt principia. *Metaphys.*, lib. I, cap. III.

fondamental de cette école : *Les nombres sont les principes et l'essence des choses ;* de là aussi, la tendance à expliquer l'origine, l'essence et les propriétés des choses par l'origine, l'essence et les propriétés du nombre et de la quantité. Comme preuve de cette allégation, voici le résumé de la doctrine pythagoricienne :

Notions générales.

1° Le nombre, principe général des choses, se divise en *impair* et *pair*. Les premiers sont plus parfaits que les seconds, parce qu'ils ont un principe, un milieu et une fin, tandis que les nombres pairs sont indéterminés et incomplets. Le nombre impair représente et contient le fini, le déterminé ; le nombre pair représente et contient l'illimité, l'indéfini.

2° Les nombres, outre qu'ils constituent l'essence réelle, le principe immanent des choses, en sont aussi les modèles et les archétypes : car l'ordre hiérarchique des êtres répond à l'ordre des nombres, dont les propriétés et les rapports sont comme incarnés dans les substances qui forment l'univers.

Comme application de cette doctrine, les Pythagoriciens

a) Établissaient une espèce de correspondance mathématique entre les êtres cosmiques et les nombres : le point, la ligne, la superficie et le solide correspondent aux quatres premiers nombres; la nature physique et purement matérielle répond au nombre cinq ; l'âme, au nombre six; la

raison, la santé, la lumière, au nombre sept ; l'amour, l'amitié, la prudence, l'imagination, au nombre huit ; la justice, au nombre neuf. On sait que les Pythagoriciens, appliquant ce rapport cosmico-mathématique au monde astronomique, supposaient que celui-ci est composé de *dix* sphères ou corps célestes, qui se meuvent autour d'un feu central (*in medio enim ignem esse dicunt*); l'un de ces corps est la terre, dont le mouvement donne naissance à la succession ordonnée des jours et des nuits, comme dit Aristote : *Circulariter latam circa medium, noctem et diem facere.*

b) Ils considéraient l'harmonie comme l'un des attributs généraux des êtres : de même, en effet, que les nombres expriment l'harmonie, l'unité dans le multiple, ainsi en est-il des substances qui contiennent en elles-mêmes la pluralité des éléments réduits à l'unité. Dans ce sens, on peut dire, et les Pythagoriciens disaient que tout est harmonie dans le monde, que l'harmonie est une propriété de toutes les choses, des terrestres et des célestes [1].

3° L'unité, principe essentiel et primitif du nom-

1. Aristote, avec sa sagacité accoutumée, indique l'origine de cette théorie pythagoricienne et son application aux corps célestes : « Item, cum harmoniarum in numeris suspicerent (*Pythagorici*) passiones et rationes, quoniam cætera quidem viderentur in omnibus numeris assimilari, numeri vero totius naturæ primi, numerorum elementa, entium quoque cunctorum elementa esse putaverunt, totumque cœlum harmoniam et numerum esse : et illa quidem, quæ de numeris et harmoniis consentanea passionibus et partibus cœli ac universi dispositioni monstrare poterant, colligentes applicabant ». *Metaphys.*, lib. I, cap. II.

bre, est aussi le principe essentiel et primitif des choses, de l'univers. Elle est immuable, identique à elle-même, la cause universelle de toutes les choses et la raison suffisante de leur perfection.

Cette unité ou *monade* primitive, en respirant le vide, produit *la dyade*, qui, produite et composée, est imparfaite et est la cause de l'imperfection inhérente aux nombres pairs et aux êtres composés. La dyade représente, pour la philosophie pythagoricienne, la matière, le chaos, le principe passif des choses. Il est très probable cependant que cette doctrine n'appartient point à Pythagore, ni même à ses plus anciens disciples, comme Philolaüs et Archytas, mais qu'elle est une addition des Néo-Pythagoriciens, qui amalgamèrent les idées et les traditions de leur école avec les idées et les traditions platoniciennes et orientales.

4° La *triade*, la *tétrade* et la *décade* représentent, aux yeux des Pythagoriciens, les essences et les attributs des choses.

Mais parmi ces nombres, la *décade* constitue un symbole des plus importants, soit parce qu'il est la somme des quatre premiers nombres, soit parce qu'il exprime l'ensemble de tous les êtres, ce que nous pourrions appeler les *catégories* de l'école Pythagoricienne, à savoir :

Le fini — l'infini — ou, pour mieux dire — l'indéfini ;

L'impair — le pair ;

L'un — le multiple ;

La droite — la gauche ;
Le masculin — le féminin ;
Ce qui est en repos — ce qui est en mouvement ;
La lumière — les ténèbres ;
Le bien — le mal ;
Le carré — et ce qui n'est pas un carré parfait et régulier.

Ces catégories mettent en relief la tendance des Pythagoriciens à subordonner les êtres et leur classification aux nombres, et à appliquer les formules mathématiques à toute classe d'objets, moraux ou physiques, sensibles ou intelligibles.

5° Ce qu'est l'unité au nombre, le point l'est à la quantité continue. Un point ajouté à un autre constitue la ligne ; un troisième engendre la superficie, et, si l'on en ajoute un autre, on a le solide. Les préjugés mathématiques des Pythagoriciens les portèrent aussi à attribuer aux éléments primitifs des corps, différentes figures géométriques : ainsi Philolaüs attribuait au feu la forme tétraédrique ; à la terre, la forme cubique ; à l'air, la forme octaédrique ; à l'eau, la forme icosaédrique. Dans ce sens et à ce point de vue, les Pythagoriciens peuvent être regardés comme les précurseurs de l'école atomiste, de Leucippe et de Démocrite.

Dieu et le monde.

1° Rien n'est plus obscur que l'opinion des Pythagoriciens sur Dieu. A en juger d'après certains passages, il semble qu'ils admettaient un Dieu personnel, supérieur au monde et indépendant de lui ; mais, à en croire d'autres témoignages, plus

authentiques et plus nombreux, il est plus probable qu'ils ne surent pas s'élever à la notion d'un Dieu spirituel et transcendant. Leurs doctrines sur l'âme universelle du monde ; sur la monade, élément essentiel et intime des êtres ; sur le monde ou *Cosmos*, qu'ils regardent comme un dieu engendré ; sur le soleil ou feu central, siège de la Divinité d'après eux : tout nous fait soupçonner que la conception pythagoricienne sur Dieu était une conception essentiellement panthéiste, et que le fond de cette conception était l'idée émanatiste, recueillie par Pythagore au cours de ses voyages en Égypte et en Orient. Ce qui accrédite cette opinion, c'est l'idée de Dieu attribuée par Cicéron à Pythagore [1], idée que nous devons supposer familière à ses anciens disciples, bien que les plus modernes, c'est-à-dire les Néo-Pythagoriciens des premiers siècles de l'Église, se soient expliqués sur ce point avec une plus grande exactitude.

2° Pour les Pythagoriciens, le monde forme un ensemble coordonné, un tout beau et harmonieux. Les premiers, si nous en croyons Plutarque, ils ont donné au monde ce beau nom de *Cosmos*. Au centre du monde est le feu central, autour duquel se meuvent dix grands astres ; parmi eux l'on distingue la terre, et un autre qu'ils appellent *antiterre*, malgré l'opinion alors géné-

1. Voici les paroles de Cicéron : « Pythagoras, qui censuit Deum animum esse per naturam rerum omnem intentum, et commeantem, ex quo nostri animi carperentur ». *De Nat. deor.*, lib. I, cap. XI.

rale qui faisait de la terre le centre immobile du monde [1].

Qu'on remarque que, pour les Pythagoriciens, le feu central, et non le soleil, comme l'ont cru faussement quelques-uns, formait le centre du monde, le centre réel du mouvement de la terre et du soleil lui-même.

La perfection qu'ils attribuaient au nombre dix et au mouvement circulaire, conduisit les Pythagoriciens à attribuer aussi ce nombre et ce mouvement aux astres et aux sphères célestes.

Le mouvement régulier de ces sphères produit en outre un son musical; si nous ne le percevons pas, ou, pour mieux dire, si nous n'en avons pas conscience, c'est que notre ouïe y est accoutumée dès l'origine, et aussi parce que le son, quand il est continu, a besoin d'être interrompu pour être perçu.

Le monde n'est pas simplement un tout harmonieux et coordonné, il est encore un tout animé, ou, à tout le moins, vivifié par l'âme universelle, émanation à son tour du feu central. Tous les êtres

1. Aristote, après avoir cité l'opinion de ceux qui placent la terre au centre du monde, ajoute : « Contra dicunt qui circa Italiam incolunt, vocanturque Pythagorei : In medio enim, ignem esse inquiunt; terram autem astrorum unum existentem, circulariter latam circa medium, noctem et diem facere. Amplius autem, oppositam aliam huic conficiunt terram, quam antícthona nomine vocant, non ad apparentia rationes et causas quærentes, sed ad quasdam opiniones et rationes suas, apparentia attrahentes attentantes adornare ». *De Cœlo*, lib. IX, chap. XIII.

participent ainsi à quelques degrés de la vie. A la vérité, les connaissances que nous possédons sur la doctrine authentique de Pythagore et de ses premiers disciples, touchant la vitalité de tous les êtres et l'existence d'une âme universelle du monde, sont très rares et fort confuses.

§ XXXIX. — PSYCHOLOGIE ET MORALE DES PYTHAGORICIENS.

1° L'âme humaine, émanation, suivant la théorie du Pythagorisme, de l'âme universelle, n'est ni engendrée ni produite avec le corps : elle vient du dehors ; elle peut vivifier successivement différents corps, et exister aussi pendant quelque temps dans les régions éthérées sans être unie à aucun corps humain ou animal : on sait, en effet, que les Pythagoriciens admettaient la métempsycose. Cette théorie, malgré ce qu'elle offre d'étrange et d'antiscientifique, renferme deux grandes idées ; l'idée de l'immortalité de l'âme humaine, et l'idée des peines et des récompenses après la mort. D'autre part, il est très possible que, pour l'école Pythagoricienne, ou du moins pour quelques-uns de ses représentants, il n'y ait eu là que la forme exotérique et le symbole d'une conception psychologico-morale : une grande partie des hommes, au lieu de s'élever dans les régions supérieures, intelligibles et divines, par l'exercice de la raison, de la volonté libre, et par la pratique des

vertus, descend dans les régions inférieures, sensibles et animales, grâce à l'abus de la liberté, et, entraînés par leurs vices et par leurs passions, ces hommes se font semblables à certains animaux, et en revêtent, pour ainsi dire, la nature. Dans cette théorie, l'âme d'un homme rapace est une âme de loup ; d'un homme cruel, nous disons qu'il est un tigre, et ainsi des autres vices qui impliquent la dégénérescence de l'homme comme être intelligent et libre, et son assimilation morale avec les animaux.

2° Il est assez probable que les Pythagoriciens distinguaient dans l'âme humaine deux parties : une supérieure, appartenant à l'ordre intelligible, origine et siège de l'intelligence et de la volonté ; l'autre inférieure, appartenant à l'ordre sensible, origine des sens et des passions. La première, la partie raisonnable de l'âme, a son siège dans la tête ; l'inférieure réside en certains viscères, principalement dans le cœur, auquel on attribuait les manifestations de l'appétit irascible, et dans le foie, où ils plaçaient les passions de la partie concupiscible.

3° D'après Aristote, les Pythagoriciens définissaient l'âme : *un nombre qui se meut lui-même*. Il est probable qu'ils voulaient dire par là que l'âme humaine est une essence simple qui a en elle-même le principe de ses actes, qu'elle est une unité douée d'activité spontanée.

4° Conformément à leurs préoccupations mathématiques, les Pythagoriciens avaient coutume

de dire que la vertu est une harmonie que l'on doit conserver au moyen de la musique et de la gymnastique ; la justice est un nombre parfaitement égal, ou un nombre carré, d'après une autre version ; dans l'ordre politique, l'homme est la monade ou l'unité, la famille est la dyade, la triade est représentée par la commune, et la cité correspond à la tétrade. A travers ces formules plus ou moins obscures, il paraît certain que l'école Pythagoricienne professait des maximes morales dignes et élevées : elle enseignait, entre autres choses, que le bien consiste dans l'unité et dans l'harmonie des opérations de l'homme, et le mal dans le manque de cette unité ; que la fin de la vie est l'union avec Dieu au moyen de la vertu ; que le suicide est essentiellement mauvais ; que l'homme doit examiner fréquemment ses actions, et qu'il ne doit pas se livrer au sommeil avant d'avoir examiné ses actes pendant le jour.

Jamblique attribue aussi à Pythagore cette sentence, que l'amour de la vérité et le zèle pour le bien, sont le plus grand bienfait que Dieu ait pu accorder à l'homme ; mais il est très possible que cette belle pensée soit plutôt le fruit de l'atmosphère chrétienne qui entourait le disciple qui l'a mise dans la bouche de Pythagore.

Ni Pythagore ni ses disciples n'ont eu des idées très exactes sur la liberté humaine : car, si nous nous en tenons aux monuments pythagoriciens plus ou moins authentiques, et principale-

ment aux *Carmina aurea*, nous devons attribuer au destin inexorable, non seulement la mort : *omnibus mortem fato statutam cognosce ;* mais encore les autres événements de la vie : *ex calamitatibus quas mortales fato patiuntur.*

§ XL. — L'ÉCOLE D'ÉLÉE.

Xénophane, contemporain de Pythagore, naquit à Colophon, et s'établit en 536, à Élée, ville d'Italie. De là, le nom d'*Éléatique*, sous lequel est connue l'école qu'il fonda, qui fut continuée par Parménide et Zénon d'Élée (460), et ensuite par Mélissus de Samos (445). Tels sont les principaux disciples de Xénophane et les représentants les plus remarquables de cette école.

Les philosophes de l'école Ionienne cherchèrent à expliquer le *comment* de l'existence des choses, et les Éléatiques le *pourquoi* de cette existence ; les premiers, prenant pour point de départ la multiplicité des êtres et la réalité des phénomènes, cherchaient la raison suffisante de cette multiplicité, et s'efforçaient d'expliquer son origine et ses transformations ; les seconds prenaient pour but de leurs investigations l'existence même de la multiplicité réelle des êtres, et la raison suffisante du *devenir* des choses.

La solution donnée par l'école Éléatique au problème philosophique posé de la sorte, est une solution essentiellement panthéiste et idéaliste,

si nous nous en tenons surtout à la doctrine de Parménide, qui est sans contredit le représentant le plus authentique, le plus logique et le plus complet de l'école Éléatique, comme école métaphysique.

L'être, s'il existe, disait Parménide, est nécessairement un, éternel, absolument immuable, tel qu'il exclue la possibilité de toute génération, de toute production nouvelle d'un autre être, de toute pluralité réelle [1]. La raison en est que cet être que l'on suppose commencé, procède ou de l'être ou du non-être : dans le premier cas, l'être s'engendrerait lui-même, il sortirait de lui-même, ce qui est impossible ; dans le second cas, l'être sortirait du non-être, ce qui est également absurde.

Si l'être se transforme en être, cela équivaut à dire qu'en réalité il ne change pas, mais qu'il demeure toujours l'être.

Il ne peut donc y avoir qu'un seul être éternel et absolument immuable ; les transformations et la multiplication des êtres sont de pures apparences, auxquelles ne répond aucune réalité. Rien

1. Aristote fait probablement allusion à cette théorie de Parménide et de son école dans le passage suivant : « Quærentes enim philosophi primi veritatem et naturam entium... dicuntque neque fieri eorum quæ sunt, ullum, neque corrumpi, propterea quod necessarium est fieri quod fit, aut ex eo quod est, aut ex eo quod non est ; his autem utriusque impossibile esse : neque enim quod est fieri est possibile, est enim jam ; et ex eo quod non est, nihil utique fieri, subjici enim quidpiam oportet. Et sic, neque esse multa dicunt, sed tantum ipsum quod est ». *Phys.*, lib. I, cap. X.

ne peut commencer de nouveau ni périr; l'être, « l'univers », est un tout continu, éternel, indivisible et incapable de se mouvoir en tout ou en partie, car le vide, sans lequel le mouvement est impossible, répugne.

Cet être unique, comme il est éternel et unique, est aussi absolu, sans qu'il ait rien à désirer ou à recevoir en dehors de lui. L'existence de deux êtres réellement distincts étant impossible, il suit de là que la pensée et la réalité sont une même chose, que penser et être sont identiques (Fichte), et que la pensée est la mesure, ou, pour mieux dire, l'essence des choses.

« La pensée et l'objet de la pensée », écrit Parménide dans son fameux poème, « sont une même chose... Par conséquent, ce sont des paroles vides de sens qu'emploient les hommes, quand ils parlent d'essence et de fin, de changement de lieu, de transformation. La forme du Tout est parfaite : elle ressemble à la sphère, dans laquelle le centre se trouve également éloigné de tous les points de la circonférence. Le néant, qui pourrait interrompre la continuité du réel, n'existe pas ; de même il n'y a aucun vide ; il est impossible d'enlever au Tout une partie quelconque de lui-même, parce que dans toutes les parties il est semblable à lui-même et toujours le Tout ».

La théorie de la connaissance de l'école Éléatique, et particulièrement celle de Parménide, est en parfait accord avec la théorie métaphysique. La raison seule connaît la vérité et la réa-

lité, les sens ne nous fournissent qu'une représentation fausse et illusoire des choses. La science exprime la connaissance de la première, la pensée vraie et réelle des choses ; l'opinion exprime la connaissance apparente des sens, et communique à leurs perceptions une certaine unité. Pour les sens, l'univers est composé de deux éléments contraires, représentés par la lumière et par les ténèbres, par la chaleur et par le froid ; mais, pour la raison ce même univers est un être unique, d'une unité indivisible.

Pour les sens, il y a des productions, des transformations, des générations de choses, au moyen de la combinaison de ces deux éléments, à cause des victoires successives de la lumière sur les ténèbres ; pour la raison, et en réalité, ces transformations sont de pures apparences, car l'univers, qui est l'être unique, n'a ni commencement ni fin.

Zénon, disciple et compatriote de Parménide, développa le caractère idéaliste du panthéisme éléatique. Il s'acquitta à merveille de ce travail, grâce aux armes que lui fournit sa subtile dialectique. Employant tantôt le dialogue, tantôt le syllogisme, plus fréquemment encore la réduction *ad absurdum*, il assuma la charge d'affirmer et de défendre la doctrine de l'unité absolue de l'être contre toute espèce d'objections et d'ennemis. Passant ensuite de la défense à l'attaque, il se plut à réduire au silence ses adversaires au moyen de procédés dialectiques qui, bien que sophisti-

ques en partie, étreignaient cependant durement les partisans de la multiplicité des êtres. Partant de l'hypothèse que l'espace se compose de points, il niait la réalité de l'espace, attendu que celui-ci devrait être à la fois infiniment grand et infiniment petit : infiniment grand, parce qu'il se compose de parties infinies, puisqu'il est divisible *in infinitum ;* infiniment petit, parce qu'il est composé de points, qui, étant indivisibles, ne peuvent former une étendue quelconque.

Cette même divisibilité infinie de l'espace lui servait en même temps à nier l'existence et même la possibilité du mouvement; il employait, entre autres, le fameux argument d'*Achille* [1]. Ajoutons que le terrible polémiste attaqua avec une égale énergie la réalité objective des phénomènes sensibles, ainsi que l'autorité et la valeur des sens dans l'ordre de la connaissance.

Parménide est, comme nous l'avons dit, le représentant le plus complet de l'école Éléatique, parce qu'il développa sa doctrine en lui commu-

1. Cet argument consistait à affirmer que, malgré toute sa légèreté, le héros de l'Iliade ne pourrait atteindre une tortue placée à une courte distance et qui commencerait à se mouvoir en même temps que lui. Soit, par exemple, deux mètres qui séparent Achille de la tortue : il ne peut l'atteindre qu'en parcourant le premier mètre ; il ne peut le parcourir qu'après avoir parcouru la moitié du mètre et la moitié de cette dernière moitié. Mais la ligne qui exprime la distance supposée entre Achille et la tortue, est composée de parties infinies, puisqu'elle est divisible par moitiés *in infinitum :* il résulte de là que, malgré toute sa vélocité, Achille ne pourra jamais atteindre la tortue.

niquant la forme métaphysico-panthéiste, qui est le trait distinctif de cette école. N'oublions pas cependant que son fondateur Xénophane a le mérite d'avoir fait de sérieux efforts pour épurer l'idée de Dieu. Sans doute ses efforts furent à peu près stériles, à cause du principe panthéiste qui informait la pensée de Xénophane ; il n'en est pas moins certain que le philosophe de Colophon porta de rudes coups au polythéisme et à l'anthropomorphisme de son temps.

Xénophane paraît avoir confondu la Divinité avec le ciel (*ad totum cælum respiciens ipsum unum ait esse Deum*), si nous en croyons Aristote. Il enseignait que Dieu n'est ni en mouvement ni en repos, ni infini ni fini ; mais, quelque soit le sens de ces affirmations, il est hors de conteste que le fondateur de l'école Éléatique professait explicitement que Dieu ne peut être qu'un. Il en donnait pour raison que Dieu est l'être le plus parfait et le meilleur de tous les êtres possibles ; or, s'il y en avait plusieurs, il ne serait pas le plus parfait. De même, pour lui, Dieu est éternel et raisonnable, sans commencement et sans fin ; Dieu est, par son essence même, raison, connaissance, toute-puissance. Enfin, il se moquait, soit de ceux qui admettaient plusieurs dieux, soit de ceux qui leur attribuaient une forme humaine, et surtout les passions de l'homme. De là ses sarcasmes contre les poètes et les autres qui déshonoraient les dieux, en leur attribuant des vols, des trahisons et des adultères.

§ XLI. — CRITIQUE.

Nous avons indiqué plus haut ce qui sépare l'école Éléatique de l'école Ionienne, dans la façon de poser et de résoudre le problème philosophique.

Nous devons ajouter que la méthode scientifique suivie par ces deux écoles est absolument différente : l'école Ionienne s'appuie principalement sur l'observation, et elle emploie le raisonnement *a posteriori;* l'école Eléatique procède *a priori*, et est guidée par des spéculations dialectiques de la plus pure abstraction. Comme cela est naturel, la solution éléatique, conformément à cette méthode et à ce mode de poser le problème, est une solution panthéistico-idéaliste, qui n'a presque rien de commun avec la solution ionienne.

La conception de l'école d'Élée, en effet, est un panthéisme idéaliste, dont le principe générateur est celui de tous les systèmes panthéistes, c'est-à-dire, la négation de la multiplicité des substances et de la possibilité pour un être d'en produire un autre.

L'école Éléatique, avec l'unité absolue de l'être, avec la négation de la pluralité réelle et des générations substantielles, est l'antithèse la plus complète de l'école Ionienne ; elle est surtout opposée à la Philosophie d'Héraclite, dont la thèse fondamentale est la négation de l'être et l'affirmation exclusive du *fieri*.

L'idée mère de la Philosophie éléatique est l'unité absolue de l'être, bien que, lorsqu'il s'agit de déterminer la nature et les attributs de cet être unique, la pensée de l'école soit assez incertaine.

Les uns le regardent comme une divinité; les autres, faisant abstraction de cette idée, tendent plutôt à l'identifier avec le monde ou cosmos. A ce point de vue, la théorie éléatique présente une grande affinité avec la théorie de M. Vacherot. A notre avis, l'être unique de l'école Éléatique est l'être pur et abstrait, conçu comme réel, mais sans attributs et déterminations d'aucune sorte ; il n'est ni matière, ni esprit, ni intelligence, ni sens, ni corps, ni âme ; il est l'être et rien que l'être, et dans ce sens il offre beaucoup d'analogie avec l'*Idée* de Hegel à son état initial, plus encore peut-être avec l'*Absolu* indifférent de Schelling.

Parmi les principaux représentants de cette école, Xénophane s'appliqua à combattre l'anthropomorphisme des Grecs, et il attaqua en même temps leur polythéisme en affirmant l'Être divin unique; Parménide développa et systématisa, dans un sens idéaliste, la conception de l'unité absolue de l'être; Mélissus appliqua cette idée au monde physique, et Zénon la défendit contre les objections des adversaires.

Xénophane fut le théologien de l'école Éléatique; Parménide en fut le métaphysicien; Mélissus, le physicien, et Zénon, le dialecticien.

Nous avons déjà vu que ce dernier acquit chez les anciens une grande célébrité, à cause de ses fameux arguments contre la pluralité des êtres, la véracité des sens, la réalité de l'espace, et surtout contre l'existence du mouvement. Ajoutons que les contradictions que le dialecticien d'Élée prétendait découvrir dans ces choses, ressemblent beaucoup aux fameuses antinomies cosmologiques de Kant dans les temps modernes. Ainsi, comme Zénon est le représentant le plus authentique de l'école d'Élée dans l'ordre dialectique, Parménide l'est dans l'ordre métaphysique : car ainsi que l'indique Aristote, il fut le seul qui s'éleva à la conception rationnelle et supérieure de l'unité de l'être, tandis que Mélissus cherchait l'unité dans la matière, et que Xénophane se perdait dans des idées vagues et confuses [1].

§ XLII. — L'ÉCOLE ATOMISTE.

Nous avons déjà dit que, à partir d'Héraclite, et grâce en partie à ses doctrines, à côté de la direction spiritualiste, représentée par Anaxagore, se manifesta une autre direction matérialiste, représentée par Leucippe et Démocrite. En effet,

1. « Parmenides etenim, Unum secundum rationem attigisse videtur ; Melissus vero, secundum materiam ; Xenophanes autem, quamquam prior istis (nam Parmenides ejus auditor fuisse dicitur), Unum posuerat, nihil tamen clarum dixit, et neutrius horum naturam attigisse videtur, sed ad totum cœlum respiciens, ipsum unum ait et esse Deum ». *Metaph.*, lib. I, cap. IV.

Leucippe, dont la naissance et la patrie sont à peu près inconnues [1], donna naissance à une véritable réaction contre l'idéalisme éléatique.

Pour combattre et attaquer l'idéalisme de l'école d'Élée, Leucippe se plaça sur un terrain matérialiste, et prétendit expliquer toutes les choses, sans exception, au moyen des atomes et du mouvement. Au lieu de se borner à rétablir les droits de l'expérience contre les prétentions exclusives des spéculations métaphysiques *a priori*, en rétablissant en même temps et en conservant la pluralité des êtres affirmée par l'école ionienne, Leucippe ne voit dans le monde que du vide et du mouvement, des atomes indivisibles et invisibles, possédant cependant différentes formes, et enfin, des substances matérielles produites par la composition et la décomposition, par l'union et la séparation de ces atomes. L'âme humaine, comme les autres êtres, n'est qu'une substance composée d'atomes brillants, sphériques et subtils : de là résultent dans l'homme la chaleur, la vie et la pensée, phénomènes qui sont des manifestations différentes du mouvement, lequel est inhérent et comme essentiel aux atomes de figure sphérique.

D'après Diogène Laërce, Leucippe accordait à tous les atomes un mouvement essentiel, et les combinaisons qui donnent naissance aux différents corps s'opéraient au moyen de tourbillons.

1. L'opinion la plus probable fixe sa naissance en 400 avant J.-C. Milet paraît être la ville qui a le plus de titre à être sa patrie.

Aussi Bayle et Huet font remarquer, que le système physique de Descartes tire son origine de la doctrine de Leucippe.

Celui-ci, oubliant que les atomes et leur mouvement supposent et exigent une cause première, se contentait d'affirmer que le mouvement des atomes est soumis à des lois nécessaires et immuables. On le voit, en dépit de leurs prétentions et de leurs hardiesses scientifiques, nos positivistes et matérialistes répètent la leçon du vieux maître, sans avoir fait un pas en avant. Déjà de son temps, Aristote appelait l'attention sur cette hypothèse arbitraire et essentiellement antiscientifique d'un mouvement qui existe sans savoir comment ni pourquoi (*de motu vero unde vel quomodo existentibus inest, omiserunt*) ; sur l'hypothèse dans laquelle on ne tenait pas compte que, pour expliquer l'origine, la constitution et la transformation du monde, ce n'est point assez du plein et du vide, ni des atomes avec leurs différences d'ordre, de figure et de position [1].

Conformément à cette théorie, Leucippe expli-

1. « Leucippus vero ac ejus socius Democritus, elementa (rerum) quidem plenum et vacuum esse aiunt, dicentes hoc quidem ens, hoc vero non ens; et rursus, ens quidem plenum et solidum, non ens autem vacuum et rarum. Quare nihilo magis ipsum ens, quam ipsum non ens esse aiunt; quia nec vacuum quam corpus. Hæc autem causas entium esse, ut materiam. Et quemadmodum qui unum faciunt subjectam substantiam, cætera passionibus ejus generant, rarum et densum, passionum statuentes principia, simili modo hi quoque differentias, causas cæterorum aiunt esse. Has autem tres esse aiunt, figuram, ordinem, et situm ». *Metaph.*, lib. I, cap. III.

quait la génération et la corruption substantielle, au moyen de l'union et de la séparation d'atomes déterminés ; s'il y avait simplement changement de place dans les atomes, il en résultait l'altération et le changement accidentel, suivant le témoignage d'Aristote : *Segregatione quidem et congregatione, generationem et corruptionem ; ordine autem et positione, alterationem.*

§ XLIII. — DÉMOCRITE.

Démocrite prit à tâche de compléter et de développer la doctrine de Leucippe en l'appliquant à la psychologie et à la morale. Abdère, colonie ionienne, paraît avoir été la patrie de ce philosophe, né vers 460 avant J.-C. Laissons de côté les traditions et les légendes sur sa vie, et dans lesquelles il est difficile de discerner la part de vérité ; il est hors doute que son amour pour la science le porta à entreprendre de longs et pénibles voyages. Clément d'Alexandrie et d'autres auteurs respectables mettent sur les lèvres de ce philosophe les paroles dans lesquelles il se félicite d'avoir parcouru plus de pays qu'aucun autre de ses contemporains. « J'ai vu », dit-il, « la plus grande partie des climats et des nations, j'ai entendu les hommes les plus sages, et personne ne m'a surpassé dans la démonstration de la composition des lignes, pas même les Égyptiens, qui s'appellent aspédonaptes, au milieu desquels j'ai demeuré pendant huit ans »

Grâce à ses voyages scientifiques, à sa vocation décidée pour la science, et à la constance de ses études, Démocrite acquit un grand capital de connaissances, comme en témoigne le nombre prodigieux d'écrits que lui attribue et que cite Diogène Laërce.

Malheureusement, l'élévation, la pureté et la vérité de ces connaissances n'est pas en rapport avec leur quantité. Sa théorie cosmologique est identique à celle de Leucippe : les atomes et le vide sont les principes de toutes choses, les premiers comme principe positif, le second comme principe privatif et comme condition du mouvement atomistique, qui contient la raison suffisante, immédiate, de l'existence, de la diversité, des attributs et des qualités des êtres. Pour ne pas être obligé d'admettre une cause du mouvement, il disait que le temps est infini et que le mouvement est éternel, sans prendre garde à ce qu'il y a de contradictoire et d'absurde dans ces idées.

Pour qu'il y eût harmonie entre l'espace et le temps, comme il y avait harmonie entre l'atome et le mouvement, Démocrite, au dire de Cicéron, affirmait que l'espace dans lequel s'accomplit le mouvement des atomes, est infini ou absolument illimité [1].

D'accord avec ces principes, Démocrite ensei-

1. Voici ses paroles : « Ille atomos quas appellabat, id est, corpora individua propter soliditatem, censet infinito inani, in quo nihil summum, nec infimum, nec medium, nec ultimum, nec extremum sit, ita ferri, ut concursionibus inter se cohærescant ». *De Finib.*, lib. I, cap. VI,

gnait aussi, si nous nous en rapportons aux témoignages d'Aristote, de Sextus Empiricus, de Cicéron et de Plutarque : *a*) que la réalité primitive, le véritable et unique *être*, est l'atome ; *b*) que toutes les substances visibles sont corps et agrégats d'atomes ; *c*) que la constitution, l'origine, la disparition ou mort de ces substances, dépendent exclusivement de l'union, de la combinaison variée et de la séparation des atomes, et que, par conséquent, ce que l'on appelle génération et corruption des substances, n'existe pas dans le sens propre du mot ; *d*) que ce qui s'appelle ainsi chez les animaux et chez l'homme, ne signifie réellement que la réunion et la séparation des atomes dans des conditions déterminées de nombre, de relation et de mouvement.

A la double hypothèse du temps infini et du mouvement éternel, Démocrite ajoutait celle du nombre infini d'atomes et de leurs figures. Partant de cette triple hypothèse, le philosophe d'Abdère affirmait qu'il existe plusieurs mondes, les uns semblables, les autres dissemblables, les uns manquant de soleil, les autres ayant plusieurs soleils. Il supposait que ces mondes sont soumis à des viscissitudes analogues à celles qu'éprouvent les animaux et l'homme, de telle sorte que, à un moment donné du temps, certains de ces mondes sont dans une période de croissance, tandis que d'autres atteignent l'apogée de la grandeur et de la perfection ; il en est aussi qui sont en voie de décadence et de dissolution.

Quelques critiques et historiens de la Philosophie, anciens et modernes, ont cru que Démocrite considérait le vide comme une entité réelle et positive ; il est cependant plus probable, pour ne pas dire certain, qu'il voulait donner seulement à entendre que le vide existe réellement, c'est-à-dire que l'existence du vide absolu est une vérité.

Dans l'ordre psychologique, Démocrite enseigne que l'âme humaine est une substance composée d'atomes subtils et de figures sphériques, pareils à ceux qui constituent le feu (*infinitis enim existentibus figuris et atomis quæ speciei rotundæ, ignem et animam dicit*), dit Aristote. L'âme doit se concevoir comme un corps subtil qui existe dans un autre plus grossier, le corps humain ; elle se répand dans toutes les parties de celui-ci, et elle produit dans les divers organes des fonctions diverses. La chaleur vitale et l'activité perpétuelle qui accompagnent l'âme, sont dues à la figure sphérique qui la compose : c'est là, en effet, la figure qui se prête le mieux à la chaleur et au mouvement [1].

La pensée, la conscience et la sensation sont le résultat de la combinaison variée des atomes qui constituent la substance de l'âme ; on trouve

1. Relativement à ce point de la théorie de Démocrite, Aristote écrit ce qui suit : « Harum atomorum autem spherica, animam constituunt, propterea quod maxime possunt per totum penetrare hujusmodi figuræ, et movere reliqua, quum moventur et ipsa ». *De Anima*, lib. I, cap. III.

aussi là la raison suffisante et l'origine de ses variations, de telle sorte que les différents phénomènes psychiques sont en rapport avec ces combinaisons atomiques. Ainsi, par exemple, quand quelques-uns des atomes qui forment la substance de l'âme sortent d'un corps, surviennent le sommeil et les états morbides qui impliquent l'absence de conscience. Tant que les atomes animiques résident dans le corps, l'homme a parfaitement conscience de lui-même ; mais quand tous ces atomes se séparent et fuient loin du corps, il en résulte ce que nous appelons mort. Il en est de la conscience et de la sensation comme de la pensée : elles ne relèvent des atomes qu'autant qu'elles sont le résultat de leur combinaison. Quand les atomes animiques se séparent les uns des autres et du corps qu'ils vivifiaient, on voit en même temps disparaître avec ses facultés la personnalité humaine. Ueberweg affirme, en effet, non sans fondement, que le mouvement circulaire des atomes animiques et lumineux, soutenu par l'inspiration et l'expiration, constitue la durée de la vie et de ses manifestations, d'après la théorie de Démocrite.

Sur les lèvres de ce philosophe, le mot *Esprit* ne signifie ni une force suprême et créatrice du monde, ni même un principe de la nature supérieur au mouvement mécanique ; mais il exprime une matière plus subtile et plus brillante, à côté d'autres matières plus grossières, ou, si l'on veut, un phénomène qui résulte des propriétés mathé-

matiques de certains atomes, considérés dans leurs rapports avec d'autres atomes de différente nature et figure.

Les dieux, pour le philosophe d'Abdère, sont des êtres analogues à l'âme dans leur origine et leur composition ; ils ont simplement une organisation plus solide et une plus grande durée de vie, sans que pour cela ils soient exempts de décomposition et de mort. Ces dieux, bien qu'ils soient supérieurs à l'homme et qu'ils communiquent parfois avec lui au moyen des sens, ne doivent cependant nous inspirer aucune crainte : car, outre qu'ils sont mortels comme nous, ils sont soumis, comme les autres êtres, à la loi suprême et fatale du destin, *fatum*, c'est-à-dire, à la loi immuable du mouvement atomistique, éternel, nécessaire et universel, qui gouverne toute chose.

Aristote affirme que Démocrite identifiait l'entendement avec les sens. Rien qui soit plus conforme à ce que nous avons exposé de la doctrine de ce philosophe, et à sa théorie de la connaissance. D'après lui, ce phénomène s'accomplit au moyen d'images subtiles qui passent des objets à nos sens et de ceux-ci à l'âme, déterminant dans les premiers les sensations ou perceptions sensibles des corps, et dans la seconde ce que nous appelons connaissance intellectuelle. A peine savons-nous quelque chose de l'essence réelle des êtres, car l'entendement nous fait connaître uniquement l'existence des atomes et du vide.

Les perceptions des sens sont de pures modifi-

cations subjectives, et ne nous disent rien de la réalité objective des propriétés que nous attribuons aux corps. Le chaud, le froid, l'amer, le doux, etc., ne sont que des noms que nous donnons aux modifications de nos sens (Locke, Descartes, Kant), mais non des qualités réelles des corps. Percevoir les choses en elles-mêmes, connaître la réalité objective, appartient exclusivement à la raison, seule capable de percevoir et de démontrer l'essence et l'existence des atomes, du mouvement et du vide.

La morale de ce philosophe se réduit à une tranquillité égoïste de l'âme, à une jouissance bien entendue du plaisir. Éviter et écarter de soi tout ce qui peut troubler l'esprit, occasionner quelque effort, quelque peine, quelque émotion violente, voilà ce qui constitue le bien pour l'homme, ce en quoi consiste la vertu. L'intempérance et les plaisirs sensuels sont blâmables, mais seulement parce qu'ils produisent une satisfaction passagère, suivie de dégoût et de satiété, et qui trouble la tranquillité de l'esprit. De même, si l'on doit éviter les actions injustes, c'est à cause de la crainte du châtiment et du sentiment de peine intime qu'elles laissent après elles. On raconte que Démocrite rejetait également le mariage et l'amour de la patrie, à cause des peines, des travaux et des soucis que ces sentiments apportent avec eux. On sait que les révolutionnaires et les athées de notre temps, partisans de l'*amour libre* et de la *patrie universelle,* ont poussé le progrès jusqu'à

reproduire les doctrines du philosophe athée et matérialiste, sur la tombe duquel ont passé plus de vingt siècles.

§ XLIV. — CRITIQUE.

L'école Atomiste représente, comme nous l'avons déjà dit, une réaction naturelle contre les exagérations idéalistes, dialectiques et panthéistes de l'école Éléatique, et elle aurait pu occuper une place plus honorable dans l'histoire de la Philosophie, si, après avoir rejeté le panthéisme et l'abus de la méthode purement idéaliste et *a priori* des Éléatiques, elle s'était employée à développer la Philosophie dans le sens d'Anaxagore. Au lieu d'adopter la marche et la direction théistico-spiritualiste du philosophe de Clazomène, Démocrite abandonna seulement la conception hylozoïstique des anciens Ioniens, et repoussa la conception moniste et idéaliste des Éléatiques, pour lui substituer une conception essentiellement matérialiste et athée.

Bien que la théorie de la connaissance enseignée par cette école, et principalement par Démocrite, renferme des tendances au scepticisme, cependant le philosophe d'Abdère ne peut être compté avec justice parmi les sceptiques absolus : en effet, son scepticisme se réfère seulement

à l'objectivité de certaines qualités, en tant qu'elles sont perçues par les sens [1].

Cicéron ou dénatura ou comprit mal la pensée de Démocrite, quand il écrivit : *Ille verum esse plane negat.*

Si le jugement de ceux qui firent de Démocrite un partisan du scepticisme est peu exact, l'opinion de ceux qui pensent que la théorie de la connaissance de ce philosophe est une théorie essentiellement sensualiste, est encore plus aventurée. En nous reportant à ce que nous avons dit plus haut sur ce point, il est facile de reconnaître que la conception de Démocrite à cet égard est encore plus *aprioriste* et rationnelle que sensualiste et empirique. Pour le philosophe d'Abdère, les sens perçoivent seulement les impressions subjectives, et au plus les phénomènes et les

1. Sextus Empiricus lui-même, malgré son scepticisme et l'intérêt qu'il avait à couvrir son système de l'autorité de noms illustres, reconnaît que Démocrite n'appartient pas, à proprement parler, à l'école sceptique. « Il semble à quelques-uns », écrit-il, que « Démocrite raisonne comme les sceptiques, parce qu'il dit que le miel paraît doux aux uns et amer aux autres ; mais l'école de Démocrite donne à ces expressions un sens très différent de celui des sceptiques : elle veut dire par là que ni l'une ni l'autre de ces qualités ne réside dans le miel même, tandis que nous (les sceptiques), nous prétendons que l'homme ignore si ces qualités ou quelques-unes d'entre elles appartiennent aux choses extérieures. Il y a encore une autre différence, et plus grande, entre cette école et nous : cette école, en effet, bien qu'elle commence par signaler la contradiction et l'incertitude qui règnent dans le témoignage des sens, affirme cependant, d'une manière explicite, que les atomes et le vide existent réellement ». *Hypot. Pyrrhon.*, lib. I, cap. XXX.

effets des corps ; mais ils ne connaissent point les sens et les attributs de ceux-ci, encore moins les éléments primitifs de la réalité cosmique. Cette réalité, en effet, consiste dans les atomes, dans le mouvement et dans le vide, et la raison seule est capable de connaître l'existence, l'essence et les attributs de ces trois principes cosmiques. Ajoutons à cela qu'il n'est pas croyable que Démocrite, qui rabaissait tant le pouvoir des sens, comme faculté de connaissance, leur ait attribué une force suffisante pour percevoir l'éternité du mouvement et l'infinité du vide.

Il est inutile de faire observer que le vice capital de l'école Atomiste de Leucippe et de Démocrite est le même qui réside et qui résidera toujours au fond de toute école matérialiste et athée, à savoir, l'hypothèse gratuite d'un mouvement sans principe, sans cause et sans raison suffisante, unie à d'autres hypothèses non moins gratuites ni moins irrationnelles [1].

1. Ce vice radical des écoles matérialistes ne pouvait échapper au génie perspicace d'Aristote : aussi appelait-il l'attention de ses contemporains sur les affirmations gratuites de l'école Atomiste touchant l'existence fortuite et sans origine du mouvement cosmique, tandis que d'un autre côté, et par une inconséquence énorme, elle prétendait expliquer certaines mutations particulières au moyen de mouvements fixes, et même par l'influence de l'intelligence. « Sunt autem quidam, qui et cœli hujus, et mundanorum omnium causam esse ponunt *casum :* a casu enim fieri dicunt revolutionem et motum qui discrevit et constituit in hunc ordinem universum. Et valde hoc ipsum admiratione dignum est, quod dicant ipsa quidem animalia ac plantas a fortuna nec esse, nec fieri, sed aut naturam, aut intellectum, aut

En effet, l'essence de la Philosophie de Leucippe et de Démocrite, comme il arrive généralement dans toute Philosophie matérialiste, se réduit à une double hypothèse gratuite : l'existence de l'atome avec tels et tels attributs, que personne n'a vu et n'a pu voir; l'existence du vide absolu comme élément ou au moins comme condition essentielle des êtres, hypothèse aussi contraire à la raison et à l'expérience que celle des atomes, et enfin, l'existence d'un mouvement qui entre tout à coup en scène sans savoir pourquoi, et sans que l'on indique son origine et sa raison suffisante. D'ailleurs, cette école est parfaitement logique en niant l'existence de Dieu, la Providence, la spiritualité et l'immoralité de l'âme humaine, en réduisant la moralité à une question de calcul, et en identifiant la vie et la pensée au mouvement des atomes.

La théorie psychologique de Démocrite présente, outre son matérialisme, le grave défaut de rendre l'âme purement passive dans la formation de la connaissance, qui nous est imposée du dehors, sans intervention de la spontanéité de notre esprit.

Bien que Laërce affirme que Démocrite ait eu plusieurs disciples, cependant on ne rencontre dans son école aucun nom remarquable, jusqu'à Épicure, qui appartient déjà à une autre époque

quidpiam tale aliud, esse causam : non enim quodvis ex semine unoquoque fit, sed ex tali quidem olea, ex tali autem homo; cœlum autem et diviniora sensibilium a casu fieri ». *Physic.*, lib. II, cap. II.

philosophique. Métrodore de Chio et Diagolas de Mélos, qui sont les plus connus parmi les partisans de Démocrite, se firent seulement remarquer pour avoir développé les germes d'athéisme et de scepticisme contenus dans la doctrine du maître.

§ XLV. — EMPÉDOCLE.

Ce philosophe, qui fut aussi médecin et poète, naquit à Agrigente, ville de Sicile, et chercha la mort en se précipitant dans l'Etna, désirant être tenu pour dieu, suivant la tradition vulgaire, qu'appuie le témoignage de quelques écrivains. Cette tradition a été acceptée, on le sait, par Ovide :

> . . . . Deus immortalis haberi
> Dum cupit Empedocles, ardentem frigidus Ætnam
> Insiluit.

Quelques-uns le font disciple de Pythagore, d'autres de Parménide ; mais, quoi qu'il en soit, il est certain que sa philosophie représente une sorte de fusion entre les écoles Pythagoricienne, Éléatique et Ionienne, celle-ci étant entendue dans le sens et avec les modifications qu'y avait apportées Héraclite. Il se rapproche des Éléatiques, en rejetant le *fieri* perpétuel d'Héraclite, en repoussant, comme Xénophane, l'anthropomorphisme de

la Divinité, en refusant toute valeur et toute importance à la connaissance sensible, et en concevant le monde comme un être universel, sphérique, unique et immobile en lui-même, bien que parfois il donne naissance aux mutations plus ou moins réelles des choses par le moyen de l'amour et de la discorde, qui produisent et déterminent les transformations sensibles et la pluralité physique du monde un. Avec les Pythagoriciens, il admettait une intelligence divine et une âme universelle répandue à travers le *cosmos*, origine des âmes humaines, la transmigration de celles-ci, et différentes classes de génies ou démons. Il s'accorde aussi avec Pythagore et son école sur l'importance donnée à l'Unité. Empédocle la considérait comme le premier principe des choses, et comme renfermant les quatre éléments principes secondaires et matériels des êtres. Comme les Pythagoriciens, le philosophe d'Agrigente a le goût des formes symboliques, et il a coutume d'employer des expressions mythologiques, donnant, par exemple, le nom de Junon à la terre, celui de Téthys à l'eau, celui de Pluton à l'air, et celui de Jupiter au feu.

Enfin, avec l'école Ionienne, il admettait l'existence de quatre éléments primitifs des choses: la terre, l'eau, l'air et le feu, et, à l'exemple d'Héraclite, il faisait jouer à celui-ci un rôle très important dans la production des choses. D'ailleurs, le langage symbolique et la forme poétique employés par Empédocle, ne permettent pas de connaître avec une entière certitude ses véritables

opinions sur certaines questions, qui paraissent résolues en des sens contradictoires, ou du moins difficiles à concilier. Ainsi, nous le voyons, d'un côté, parler des quatre éléments, leur donner des noms divins et leur attribuer, avec l'amour et la haine, la production et la pluralité des substances, et, d'un autre côté, absorber et identifier toutes choses dans une unité supérieure.

Du reste, il n'est pas étrange que nous rencontrions des contradictions dans la doctrine d'Empédocle : Aristote les y rencontrait aussi ; il se trouvait cependant dans des conditions plus favorables que nous, pour connaître la pensée du philosophe [1].

Même en ce qui touche les idées qui constituent, pour ainsi dire, la base et le fonds essentiel de sa théorie cosmologique, la pensée d'Empédocle n'est point constante, encore moins logique, à en juger d'après les dires du Stagyrite, témoin hors pair dans la matière. Après avoir fait remarquer que, pour Empédocle, les quatre éléments sont la matière ou substance des choses ; que la concorde et la discorde, l'amitié et l'inimitié sont la cause efficiente de leurs changements et de leurs différences ; après avoir supposé

1. Voici un des textes dans lesquels Aristote relève les contradictions du philosophe sicilien : « Empedocles igitur ipse videtur contraria dicere, et ad apparentia et ad seipsum. Simul enim dicit alterum ex altero non fieri elementorum ullum, sed alia omnia ex his : simul autem cum junxerit naturam omnen, præter litem, ex uno fieri rursus unumquodque ». *De Gener. et Corrupt.*, lib. I, cap. I.

que la fonction de l'amitié est d'unir, et celle de l'inimitié de séparer et de dissoudre les choses, il affirme en d'autres endroits que l'amitié sépare et que l'inimitié réunit : *Multis enim in locis apud eum* (Empedoclem), *amicitia quidem disjungit*, *contentio vero conjungit.*

Ce qui paraît le plus probable, si l'on fait abstraction de certaines idées relatives à l'origine, à la chute et à la transmigration des âmes, idées qui appartiennent aux traditions mystico-religieuses que Pythagore avait apportées d'Orient, bien plus qu'à son système philosophique, c'est que la thèse doctrinale d'Empédocle se réduit à un mécanisme matérialiste. D'après lui, ce n'est pas seulement le monde des corps qui est composé des quatre éléments : c'est encore le monde des esprits, à tout le moins l'âme humaine, qui ne connaît les choses, qu'autant qu'elle contient en elle-même les quatre éléments dont celles-ci sont composées, et les deux causes différentes, l'amitié et la discorde.

Aussi croyons-nous peu exacte l'opinion de Lange, qui écrit : « Empédocle d'Agrigente ne doit pas être considéré comme matérialiste, parce que dans sa théorie la force et la matière apparaissent systématiquement séparées. Il fut probablement le premier parmi les Grecs qui partagea la matière en quatre éléments, théorie à laquelle Aristote communiqua une vitalité si tenace, qu'aujourd'hui encore on en découvre des vestiges dans la science. Outre ces éléments, Empédocle

admit deux forces fondamentales, l'*amour* et la *haine*, chargées, dans la formation et la destruction du monde, l'une de l'attraction, et l'autre de la répulsion. Si Empédocle avait regardé ces forces comme des qualités des éléments, nous pourrions sans difficulté le ranger parmi les matérialistes ; mais ces forces fondamentales sont indépendantes de la matière, et elles triomphent alternativement à de grands intervalles. Quand l'*amour* règne comme maître absolu, tous les éléments réunis jouissent d'une paix harmonieuse et forment une sphère immense ; si la *haine* prévaut, tout est séparé et à l'état de dispersion ».

Il nous paraît très douteux qu'Empédocle ait considéré ces deux forces comme séparées et indépendantes de la matière, et il nous semble plus naturel et plus conforme à l'ensemble de son système de supposer qu'il n'a fait que désigner par les noms d'*amour* et de *haine*, conformément à son style poétique et figuré, les forces d'attraction et de répulsion, inhérentes à la matière.

Cette appréciation est confirmée par les idées cosmogoniques du philosophe d'Agrigente, identiques au fond à celles qui sont professées par les diverses écoles matérialistes. Dans la théorie d'Empédocle, l'*amour* et la *haine*, c'est-à-dire, les forces qui produisent l'union et la séparation des éléments et des êtres, la formation et la destruction des mondes, opèrent aveuglément et sans subordination à un plan déterminé et à des

fins préconçues. La formation des corps est due à la rencontre fortuite des éléments produits et déterminés par ces deux forces. Les organismes représentent des essais et des combinaisons de la nature, qui forme et détruit alternativement ses parties et ses organes, jusqu'à ce que ceux-ci s'unissent d'une manière propre à constituer un organe capable de se reproduire, qui alors se conserve, les êtres qui représentent les essais d'organismes antérieurs et imparfaits périssant et disparaissant (Lamarck-Darwin).

A en juger d'après ce que dit Aristote dans son traité *de Sensu et Sensato*, Empédocle croyait que le phénomène de la vision s'accomplit au moyen de la lumière qui, jaillisssant de l'œil, illumine les corps extérieurs. Albert le Grand attribue aussi à Empédocle, d'une manière très explicite cette opinion. D'après l'Évêque de Ratisbonne, Empédocle affirmait que la lumière qui jaillit de notre œil, remplit tout l'hémisphère qui est sous l'horizon du spectateur : *Concessit... quod a visu egreditur pyramis luminis, quæ implet totum hæmispherium, et sufficit ad omnia visibilia contuenda.*

§ XLVI. — LES SOPHISTES

A l'origine, le nom de *sophiste* n'impliquait pas l'idée défavorable que nous lui attribuons. On avait, en effet, coutume d'appeler ainsi ceux qui faisaient profession de sagesse ou d'éloquence.

Seulement, à partir de Socrate et de Platon, le sophiste devient un homme qui fait profession de tromper les autres au moyen d'arguties et de sophismes ; qui regarde et qui pratique l'éloquence comme un moyen de lucre ; qui se vante de défendre toutes les causes, et qui procède, dans ses discours et dans ses actes, comme si la vérité et l'erreur, le bien et le mal, la vertu et le vice étaient choses conventionnelles et indifférentes. Tels furent ceux qui, à l'époque socratique, se présentèrent à Athènes, après avoir parcouru diverses contrées, tirant gloire de leur habileté sophistique.

Grâce à un concours de circonstances particulières, Athènes fut le point de réunion et comme la patrie adoptive des sophistes. La forme solennelle, publique et bruyante avec laquelle ils exposaient leurs théories, l'éclat de leur éloquence, les applaudissements qui les accueillaient, les maximes morales, ou, pour mieux dire, immorales qu'ils professaient : tout se trouvait en parfaite harmonie avec l'état social, religieux et moral de la cité de Minerve. La lutte héroïque qu'elle avait soutenue pour la liberté des Grecs, les noms de Miltiade et de Thémistocle, les journées de Marathon et de Platée, le triomphe de Salamine, en excitant l'enthousiasme des Athéniens, en développant leur âctivité dans tous les sens, en avivant le génie de la science, de l'industrie et des arts, avaient fait de la patrie de Solon la patrie commune et comme la capitale intellectuelle

et morale de toute la Grèce. Vers elle affluaient les richesses et les trésors de l'Asie et de la Perse, du continent hellénique, des îles confédérées ; elles faisaient pénétrer dans son sein, avec l'opulence, le luxe, la mollesse, le relâchement des mœurs publiques et privées. On voyait aussi accourir dans ses murs les représentants de l'école fondée par Thalès, qui abandonnaient l'Ionie, menacée à la fois par le despotisme perse et par les exactions des Grecs eux-mêmes.

Athènes était également le rendez-vous des successeurs de Démocrite, de Parménide, et des derniers tenants du Pythagorisme, les uns attirés par l'éclat de la métropole intellectuelle de la Grèce, les autres obligés de fuir à cause des discordes civiles de leur patrie. Ajoutez à cela la suprématie politique exercée par Athènes, le prestige de la victoire qui en tous lieux accompagnait ses armes, l'éclat que jetaient sur son front des historiens comme Hérodote et Thucydide, des poètes comme Sophocle et Euripide, des artistes comme Phidias et Praxitèle ; que l'on n'oublie pas qu'elle était le foyer de toutes les intrigues politiques, et l'on reconnaîtra qu'elle était dans les conditions les plus favorables pour être visitée et exploitée par les sophistes, et pour servir de théâtre à leurs entreprises.

Parmi les causes principales qui contribuèrent à l'apparition des sophistes à cette époque, on peut compter l'état de la Philosophie. La lutte entre l'école Ionienne et l'école Pythagoricienne, entre

les Éléatiques et les Atomistes ; la contradiction et l'opposition de leurs doctrines et de leurs tendances ; les formules mathématiques, l'ésotérisme et les doctrines symboliques de l'école de Pythagore ; les spéculations abstraites des Éléatiques, leur négation de l'expérience et des sens ; la doctrine diamétralement opposée des Atomistes et d'Héraclite, les subtilités dialectiques de Zénon, devaient conduire au scepticisme les esprits dans une société prédisposée, par suite des causes que nous avons indiquées, à se mettre peu en peine de la vérité et de la vertu. C'est ce qui arriva : le bruit des luttes entre les Pythagoriciens et les Ioniens, les Éléatiques et les Atomistes, était à peine éteint, que retentissait à Athènes la voix de Protagoras, de Gorgias et d'autres sophistes, qui traversaient les rues de la cité de Solon, suivis d'une nombreuse et brillante jeunesse, avide d'écouter leurs discours pompeux et d'applaudir des maximes qui étaient en parfaite harmonie avec les goûts et les mœurs de la société athénienne de cette époque.

On sait qu'à partir de Platon, le nom de *sophiste*, pour tous les écrivains et dans tous les âges, signifie l'immoralité systématique, le caractère vénal, le charlatanisme philosophique, la dialectique trompeuse et les fausses théories. Dans notre siècle, Hegel, que l'on a appelé, non sans raison, le plus grand sophiste de l'époque, a essayé de réhabiliter le nom et la mémoire des anciens sophistes ; il a été suivi dans cette tâche par plu-

sieurs de ses partisans et par quelques critiques et historiens, parmi lesquels se distingue Grote, dans son *Histoire de la Grèce*, et Lewes, dans son *Histoire de la Philosophie.* Il est possible que l'austère gravité de Platon, excitée par la mort injuste de son maître, ait chargé le tableau, quand il a parlé des sophistes dans ses *Dialogues*, et surtout quand il s'est occupé des luttes de Socrate contre eux ; mais il ne suit pas de là qu'ils doivent être considérés comme les modèles et les véritables représentants de la Philosophie, de sa méthode et de ses principes moraux, comme le prétendent Hegel, Lewes et Grote.

En outre, même en accordant qu'il y ait quelque exagération dans la peinture que le disciple de Socrate a faite des sophistes, il n'est pas croyable que cette exagération ait dégénéré en calomnie, surtout quand il les représente comme les corrupteurs des mœurs publiques et privées. Platon, en effet, publiait ses *Dialogues*, du vivant d'un grand nombre de personnes qui avaient connu les sophistes.

§ XLVII. — PROTAGORAS.

Le plus célèbre, et peut-être le plus philosophe des sophistes fut Protagoras, né à Abdère et contemporain de Socrate. Après avoir parcouru diverses cités de l'Italie et de la Grèce, il se fixa à Athènes, probablement vers l'an 450 avant J.-C.

Au bout de quelques années, il périt dans un naufrage, en fuyant d'Athènes, où il avait été condamné à mort, à cause de son semi-athéisme. La doctrine de Protagoras est suffisamment indiquée dans le passage suivant de Sextus Empiricus : « L'homme est la mesure de toutes choses. Protagoras fait de l'homme le *criterium* qui apprécie la réalité des êtres en tant qu'ils existent, et du néant en tant qu'il n'existe pas. Protagoras n'admet que ce qui se manifeste aux yeux de chacun. Tel est, dans sa théorie, le principe général de la connaissance. La matière, d'après Protagoras, est dans un mouvement continuel ; tandis qu'elle éprouve des additions et des pertes, les sens, eux aussi, changent suivant l'âge et les autres modifications des corps. Le fondement de tout ce qui apparaît aux sens réside dans la matière ; celle-ci, considérée en elle-même, peut-être tout ce qui apparaît à chacun. D'un autre côté, les hommes, selon la diversité des temps, ont des perceptions différentes, en rapport avec les transformations qu'éprouvent les choses perçues. Celui qui se trouve dans un état naturel, perçoit dans la matière les choses selon les conditions propres à ceux qui se trouvent dans un semblable état ; ceux qui se trouvent dans un état contraire à la nature, perçoivent les choses conformément à cette nouvelle condition. Le même phénomène se reproduit dans les différents âges, dans le sommeil, dans l'état de veille, etc. Ainsi, l'homme est, d'après ce philosophe, le *criterium* de ce qui est ;

tout ce qui apparaît à l'homme existe, et tout ce qui ne lui apparaît pas n'existe pas: *Est ergo, secundum ipsum, homo criterium eorum quæ sunt: omnia enim quæ apparent hominibus, etiam sunt; quæ autem nulli hominum apparent, nec sunt quidem* [1].

De ce passage et de ce que, sur Protagoras, ont écrit Platon, Aristote et quelques autres, on infère que le système de ce sophiste était un système de subjectivisme sensualiste, que l'on peut ramener aux propositions suivantes : 1° Il n'y a pas de vérité absolue, il n'y a qu'une vérité relative ; 2° la perception sensible est pour l'homme la mesure et la raison de la réalité objective des choses : tout ce que l'homme perçoit au moyen des sens, est vrai.

Quant à l'existence de Dieu, naturellement Protagoras la niait ou la mettait en doute, puisqu'elle n'est pas l'objet des sens. Il avait coutume de dire que « l'obscurité du sujet et la brièveté de la vie ne lui permettaient pas d'affirmer si les dieux existaient, ni de dire quelle était leur nature, à supposer qu'ils existassent. Aussi n'est-il pas étonnant que quelques auteurs l'aient rangé parmi les partisans de l'athéisme, et que les Athéniens l'en aient accusé [2].

1. « Protagoras autem disertis verbis scripsit : « De diis autem nec an « sint, nec quales sint, possum dicere : multa enim sunt quæ me prohi- « bent. Quam ob causam, cum eum capitis damnassent Athenienses, « fugiens in mari periit naufragio ». SEXTUS EMPIR., *Adversus Mathemat.*, lib. VIII.

2. *Hypot. Pyrrhon.*, cap. XXXII.

Malgré les apparences contraires, le système de Protagoras se réduit à un pur scepticisme. Affirmer que toutes les perceptions sensibles sont véritables, en déclarant d'un autre côté qu'elles sont souvent opposées et contradictoires, non seulement en divers sujets, mais dans le même, suivant la diversité des âges, des influences extérieures et de la disposition du corps, équivaut à dire réellement qu'elles sont toutes également fausses, attendu qu'il n'y a pas de vérité dans la contradiction ; cela revient à reconnaître qu'il nous est impossible de discerner entre la vérité et l'erreur, entre l'apparence et la réalité. Il y a donc au fond de ce système un scepticisme réel, que nous pourrions appeler scepticisme *per excessum*. Si les perceptions variées et contradictoires des hommes sont la mesure de la réalité et de la vérité des choses, la réalité et la vérité sont des paroles vaines et expriment quelque chose d'inaccessible à l'homme.

La théorie de Protagoras offre une certaine analogie avec la théorie de Fichte. Ainsi, comme pour celui-ci la pensée est la mesure et la cause de la réalité objective du *non-moi*, qui n'existe qu'autant qu'il est pensé et posé par le *moi :* ainsi pour celui-là la perception des sens, le *moi sensitif*, pose, détermine et règle la réalité. Au subjectivisme idéaliste du philosophe allemand, répond le subjectivisme sensualiste du sophiste grec.

§ XLVIII. — GORGIAS.

Vers l'an 427 avant l'ère chrétienne, les habitants de Léontium en Sicile envoyèrent à Athènes, comme ambassadeur, leur compatriote Gorgias, qui, de même que Protagoras, était sophiste de profession, et captivait l'attention des Athéniens par ses discours éloquents. Gorgias était un rhéteur, mais dans la rhétorique il renfermait la science universelle. Dans le dialogue qui porte le nom de *Gorgias seu de Rhetorica*, Platon nous montre ce sophiste se vantant de pouvoir répondre sur l'heure à toutes les questions qu'on lui proposait [1].

La doctrine de Gorgias est une espèce de scepticisme nihiliste, contenu dans les trois propositions suivantes :

1° *Rien n'existe.*

2° *Dans le cas où il existerait quelque chose, elle ne pourrait être connue par l'homme.*

3° *Dans l'hypothèse où quelque homme la connaîtrait, il ne pourrait ni l'expliquer, ni la faire connaître aux autres hommes.*

1. « Jussit ergo paulo ante, omnes qui intus aderant, ut quam quisque vellet quæstionem induceret, se singulis responsurum promittens... Dic mihi, o Gorgia, num vere dicit Calycles te profiteris responsurum ad omnia, de quibus quilibet sciscitetur ? — Gorg. — Vere, ait, o Cherepho : nempe, modo id ipsum prædicabam, atque adeo nihil novi a me quemquam multis annis percunctatum esse dico ». *Op. Plat.*, *Mars. Fic. interp.*, pag. 337.

Sextus Empiricus, dont on ne peut nier la compétence en pareille matière, surtout quand il s'agit de théories plus ou moins sceptiques, résume dans les termes suivants l'argumentation de Gorgias à l'appui de la première proposition : « Première proposition : *Rien n'existe*. En premier lieu, le néant n'existe pas, par cela même qu'il est néant. En second lieu, la réalité n'existe pas non plus : car cette réalité serait ou éternelle ou produite, ou l'une et l'autre à la fois. Si elle est éternelle, elle n'a pas de principe et elle est infinie ; mais l'infini n'existe en aucune partie : car, s'il existe dans quelque partie, il diffère du contenant, il est compris dans l'espace qui le reçoit : donc cet espace est différent de l'infini et plus grand que l'infini, ce qui répugne à la notion de l'infini. Si, au contraire, cette réalité a été produite, ou elle l'a été par une chose existante ou par une chose non existante : dans le premier cas, elle n'a pas été produite, parce qu'elle existait déjà dans la chose qui l'a engendrée ; il serait contradictoire de dire qu'une chose a été produite et n'a pas été produite. La seconde hypothèse est absurde... Enfin, la réalité et le néant ne peuvent exister en même temps par rapport à la même chose ».

A l'appui de la seconde proposition, Gorgias alléguait que, pour que nous pussions connaître l'existence et la réalité des choses, il faudrait qu'il y eût un rapport nécessaire entre nos concepts et la réalité, ou, en d'autres termes, que notre pensée fût identique à la réalité, et que celle-ci

existât telle que nous la concevons; ce qui est certainement absurde, puisque alors il faudrait admettre que si je conçois, par exemple, un homme volant dans l'air, il en est ainsi réellement.

Étant donné que l'homme arrivât à connaître quelque chose, il lui serait impossible de communiquer aux autres cette connaissance: car le moyen de communication que nous possédons par rapport aux autres hommes, c'est la parole, et celle-ci n'est point identique aux objets, aux choses réelles que l'on suppose connues. Ainsi, comme ce qui est perçu par la vue n'est point perçu par l'ouïe, et *vice versa*, ainsi ce qui existe hors de nous est différent de la parole. Nous transmettons aux autres hommes nos propres paroles, mais non les choses réelles; la parole et la réalité objective constituent deux sphères entièrement différentes, qui ne rentrent pas l'une dans l'autre.

§ XLIX. — CRITIQUE.

Gorgias représente la dernière évolution de l'école Éléatique, considérée dans sa phase dialectique et dans son élément critériologique. Disciple de Zénon, le redoutable dialecticien de cette école, Gorgias appliqua à l'être unique, à la réalité abstraite des Éléatiques, les arguments que le maître avait employés pour combattre l'existence de l'espace, du mouvement, et, en général, du

monde sensible, et il transforma ainsi en nihilisme sceptique l'idéalisme absolu de Parménide et de Zénon. Pour établir sa thèse, Gorgias insiste avant tout sur la séparation qui existe entre le sujet et l'objet, entre la chose réelle et la faculté de connaître. A chaque pas, dit-il, nous voyons qu'un sens ne perçoit pas ce que perçoit un autre sens ; nous voyons également que l'entendement a des notions auxquelles n'arrive pas la perception des sens : donc il n'y a pas de relation nécessaire entre nos représentations cognitives et les objets auxquels elles se rapportent, puisque ces objets existent ou paraissent exister sans qu'ils soient perçus par les facultés de la connaissance.

Nous avons déjà fait observer qu'il existe une certaine affinité entre le système de Protagoras et celui de Fichte ; nous devons maintenant ajouter que la doctrine de Gorgias offre une analogie encore plus visible avec la théorie critique de Kant. Pour le sophiste sicilien, l'ordre sensible n'a, par rapport à nous, rien de réel et d'objectif ; c'est simplement une apparence phénoménale. Pour le philosophe allemand, la réalité objective du monde sensible nous est également inconnue ; nous percevons seulement des modifications internes que les corps déterminent en nous, les phénomènes et les apparences, et encore subordonnément aux formes subjectives de l'espace et du temps. L'un et l'autre établissent, non la distinction réelle, mais la séparation entre l'ordre idéal et l'ordre réel, entre la perception et l'objet, entre l'ordre subjectif et

l'ordre objectif. A coup sûr, l'argumentation philosophique, les procédés critiques et les travaux scientifiques du philosophe de Kœnigsberg ont une bien autre valeur que l'argumentation et les travaux du sophiste de Léontium; mais cela n'empêche point qu'il n'y ait une grande affinité, pour ne pas dire identité, entre l'un et l'autre système, affinité qui se révèle dans ce qui constitue le principe fondamental et le caractère essentiel du système ancien, c'est-à-dire, la séparation absolue entre l'ordre subjectif et l'ordre objectif.

A ce point de vue, on peut dire avec raison que Gorgias a été le prédécesseur de l'auteur de la *Critique de la raison pure*, avec ses intentions *a priori*, avec son *schématisme* de la raison, avec ses catégories et ses notions aprioristiques. Il est bon aussi de remarquer que l'argumentation employée par Gorgias à l'appui de sa première thèse est identique au fond à celle qu'emploie Kant lorsqu'il expose la première de ses antinomies cosmologiques.

§ L. — AUTRES SOPHISTES.

Parmi les nombreux sophistes qui pullulèrent en Grèce, et particulièrement à Athènes, à cette même époque, voici les plus remarquables:

a) Hippias d'Élis, qui, outre l'éloquence, possédait des connaissances spéciales sur les mathématiques et sur l'astronomie. D'après Platon, il en-

seignait que les lois sont les tyrans des hommes, parce qu'elles les obligent à agir contre les inclinations de la nature. Cette thèse s'accorde avec celle que Thucydide attribue à d'autres sophistes, à savoir : que la seule règle du juste et du vrai, c'est que le fort doit commander au faible.

b) Prodicus de Céos, qui, d'après Sextus Empiricus, enseignait que « le soleil, la lune, les rivières, les sources, et en général tout ce qui sert à notre vie, a été divinisé par les peuples anciens à cause de l'utilité que ces choses apportaient ». Il professait aussi l'opinion que l'âme humaine est le résultat de l'organisation. Lui, Diagoras et quelques autres, furent considérés comme athées, bien que la crainte des lois les obligeât à dissimuler leurs opinions.

c) Critias, l'un des trente tyrans d'Athènes, disait que les dieux et que la religion sont des inventions de la politique pour tenir le peuple soumis, et que l'âme humaine réside dans le sang.

d) Ces sophistes eurent pour contemporains ou pour successeurs Paulus, disciple de Gorgias ; Trasymaque, originaire de Chalcédoine ; Eutidème de Chio, et quelques autres, dont il est fait mention dans les *Dialogues* de Platon et dans les Œuvres de Sextus Empiricus.

Les doctrines morales et religieuses des sophistes étaient en harmonie avec leurs idées sceptiques et athées : ils donnaient pour fondement à la morale, non le juste et le bon, mais l'utile et

l'agréable. Aussi subordonnaient-ils la morale à la politique, intervertissant ainsi les rôles. Ce que nous avons déjà dit de leurs théories philosophiques et de leurs idées religieuses, s'accorde parfaitement avec la doctrine générale que leur attribue Cicéron, à savoir : « que tout ce qui existe est le résultat du hasard, et que les choses humaines n'ont rien à voir avec une Providence divine ». On sait enfin que Platon, dans ses Œuvres, et particulièrement dans son dialogue de *Theëtès*, nous montre les sophistes négateurs de la distinction de la vertu et du vice, ennemis de la morale, corrupteurs des mœurs publiques et privées.

§ LI. — CRITIQUE GÉNÉRALE DE CETTE PÉRIODE.

Nous l'avons déjà dit, le caractère distinctif de cette période antésocratique de la Philosophie grecque, c'est la prédominance de l'idée cosmologique. L'origine, la formation, la constitution du monde, tel est l'objet presque exclusif de toutes les écoles philosophiques de cette époque, malgré des méthodes et des tendances diverses. L'empirisme Ionien, le matérialisme des Atomistes, les formules mathématiques des Pythagoriciens, les spéculations idéalistes des Éléatiques, représentent des efforts et des méthodes variées de la raison philosophique, mais tous subordonnés à la pensée

cosmologique. Cette pensée absorbe tellement l'esprit humain, qu'à peine rencontre-t-on, dans les écoles et dans les philosophes de cet âge, quelques maximes de morale, quelques principes théologiques, quelques idées psychologiques incomplètes et comme semées au hasard.

D'ailleurs, ce phénomène est en plein accord avec la nature même de l'esprit humain, ou, si l'on veut, avec les lois qui président au développement de son activité. Celle-ci se dirige d'abord vers l'objet plutôt que vers le sujet : car l'acte direct est naturellement antérieur à l'acte réflexe. D'un autre côté, il est certain que la connaissance sensible, qu'on l'appelle occasion, origine ou condition de la connaissance intellectuelle, est antérieure à celle-ci, et détermine en partie sa genèse et ses manifestations. Le monde extérieur et matériel étant donc ce qui sollicite l'action des sens, il est aussi le premier objet sur lequel se concentre l'activité intellectuelle.

Les sophistes commencent un mouvement de retour de l'objet au sujet ; la pensée, qui jusqu'alors s'était uniquement occupée du monde extérieur, se replie sur elle-même et commence à fixer son regard sur le monde intérieur. La Philosophie antérieure à la sophistique s'était livrée à des investigations, à des méditations ; elle avait employé la logique et différentes formes d'argumentation, elle avait suivi des méthodes variées ; mais elle n'avait pas réfléchi sur ces formes et sur ces méthodes de la connaissance, elle n'en avait

point une connaissance réflexe, en un mot, elle n'avait pas fixé son attention sur les conditions de la connaissance humaine pour les soumettre à un examen sérieux.

Les sophistes, après avoir attaqué et démoli les systèmes cosmologiques de la Philosophie contemporaine en les opposant les uns aux autres, posèrent le problème critique ; et, s'il est certain qu'ils ne surent point lui donner sa véritable solution, il n'en est pas moins vrai qu'ils imprimèrent une direction nouvelle à la pensée humaine, qui dès lors commença à s'étudier, à s'affirmer et à se connaître comme distincte du sujet.

En se plaçant à ce point de vue, il faut reconnaître que la sophistique constitue un certain progrès, puisque, grâce à elle, l'élément subjectif est introduit dans la spéculation philosophique, et prend place dans l'histoire de la Philosophie à côté de l'élément objectif : aussi peut-on dire avec vérité que les sophistes ont préparé le terrain que devait cultiver Socrate ; ils représentent la transition de la période cosmologique à la période psychologique ou anthropologique, commencée par Socrate, développée et perfectionnée par les écoles et par les philosophes qui constituent le mouvement socratique.

Remarquons toutefois, pour ne rien exagérer, que, si les sophistes ont bien posé le problème critique, ils ne l'ont fait que d'une manière indirecte, en niant la réalité et la vérité objective ; et, en ce qui touche la solution, loin de l'atteindre,

ils n'ont su que se renfermer dans un scepticisme étroit et individualiste.

L'un des caractères généraux de la Philosophie, durant la période antésocratique, c'est l'obscurité de l'expression et par conséquent de l'idée. Héraclite est appelé par ses contemporains eux-mêmes l'obscur. Des antiques Ioniens et Pythagoriciens à peine nous reste-t-il autre chose que des sentences laconiques, des maximes isolées, de vagues indications historiques, des formules d'un sens douteux. Parménide et Empédocle exposent, ou, pour mieux dire, indiquent leurs doctrines en des poèmes allégoriques et avec des métaphores d'une signification incertaine. A ce point de vue encore, les sophistes marquent un progrès, car ils exposent leurs idées en prose et en termes clairs et précis. La sophistique nuisit à la Philosophie, en lui faisant perdre de sa profondeur et en attaquant toutes les vérités; elle contribua cependant à généraliser les connaissances scientifiques et à répandre les idées philosophiques dans toutes les classes sociales. Si la solidité du fonds avait répondu à la beauté de la forme, les sophistes auraient rendu un véritable service à la science et à la société.

§ LII. — COUP D'ŒIL RÉTROSPECTIF.

Avant d'entrer dans la seconde période de la Philosophie grecque, il est bon de jeter un coup d'œil rapide sur le chemin que nous venons de

parcourir. Cette revue est d'autant plus nécessaire, qu'il s'agit ici de la première période de la Philosophie hellénique, et, par conséquent, d'une période qui renferme une certaine confusion et les hésitations inhérentes à toutes les choses qui commencent.

Quels sont les traits caractéristiques de cette époque? quelles sont les évolutions de l'idée philosophique à travers les écoles dont nous venons d'esquisser l'histoire ?

Nous laissons de côté la Philosophie grecque considérée dans son état primitif et rudimentaire, dans son état antéphilosophique, pour ainsi dire, et d'incubation. En effet, il est inutile de parler d'écoles, de systèmes philosophiques, à une époque où l'on donnait le nom de Philosophie à la connaissance et à la pratique de la vertu, et le nom de philosophes aux personnes qui se distinguaient un peu de la foule des hommes par quelque connnaissance et quelque pratique du bien : *Omnis rerum optimarum cognitio, atque in his exercitatio, philosophia nominata est*, comme dit Cicéron, après Hérodote et Thucydide.

Nous en tenant donc à la période philosophique qui commence avec Thalès et qui prend fin avec les sophistes, période dans laquelle la Philosophie hellénique offre déjà une certaine organisation scientifique, nous disons que :

a) Pour l'école Ionienne, la matière est le principe des êtres particuliers dont elle porte dans son sein les germes, y compris celui de la vie

animale (hylozoïsme) ; pour cette école, l'observation sensible et l'expérience constituent la connaissance (empirisme).

b) Pour l'école d'Héraclite, dérivation partielle de l'école Ionienne, l'univers est la combinaison, ou, pour mieux dire, la succession éternelle et indéfinie de l'être et du non-être ; toute essence est de soi phénoménale et transitoire, et l'*être* s'identifie avec le *devenir*, avec le *mouvement*.

L'être, l'univers est une unité (monisme) ; mais une unité de mouvement, une série de phénomènes qui apparaissent et disparaissent suivant une loi éternelle et absolument nécessaire. Bref, l'être, l'absolu, n'existent point réellement ; il n'y a que le *fieri*, la succession, le *moveri*.

c) Pour l'école de Leucippe et de Démocrite, l'être, l'univers, n'est ni la matière principe de l'école Ionienne, ni le mouvement successif des phénomènes; c'est un agrégat d'êtres particuliers (atomisme), distincts et opposés, infinis en nombre, éternels en durée, et sujets à des rencontres et à des combinaisons fatales. La perception de ces agrégats d'atomes qui constituent les corps, et, à vrai dire, toute chose, a lieu au moyen des sens, excités et impressionnés par les atomes qui émanent des corps; mais cette perception est bien plus subjective qu'objective. En réalité, à l'intelligence seule il appartient de connaître l'essence réelle : car ce qu'il y a de réel et d'essentiel dans les choses, ce sont les atomes et le mouvement, et connaître les atomes et le mouvement,

c'est la fonction propre et exclusive de la raison pure.

d) Pour l'école Pythagoricienne, l'être, l'universalité des choses, est quelque chose de plus que la matière des Ioniens, que le *fieri* perpétuel d'Héraclite, et qu'une combinaison mécanique d'atomes. Il renferme un principe transcendant et supérieur à la nature matérielle ; surtout il exige un principe intelligible, une idée rationnelle, immanente dans l'univers, raison suffisante de l'existence et de l'essence de l'univers, de ses formes et de ses existences particulières. En d'autres termes, avec l'école Pythagoricienne, l'idée pénètre dans la Philosophie, en même temps que l'affirmation implicite et indirecte du principe spiritualiste se dresse en face des affirmations matérialistes et mécaniques des écoles de Thalès, d'Héraclite et de Démocrite.

e) L'école Éléatique est l'antithèse absolue des écoles Ionienne, Atomiste et d'Héraclite. Poussant à l'extrême le principe unitaire et intelligible de Pythagore, l'école d'Élée arrive à la conclusion suivante : l'êtreest une unité absolue et pure ; le monde extérieur, avec ses corps, ses atomes et ses changements, n'est qu'apparence et illusion, car toute pluralité réelle est impossible, et cela est vrai, non seulement dans l'ordre sensible, mais encore dans l'ordre purement intelligible, de telle sorte que le sujet et l'objet, la pensée et la chose pensée sont une même chose, sont Dieu (panthéisme), être unique, seule substance réelle. Cet

être est pensée pure, substance à la fois idéale et réelle, absolument inaccessible aux sens (idéalisme), et seulement objet de la pensée pure.

Avec les sophistes, ou, si l'on veut, à leur occasion, un élément nouveau et important entre dans la Philosophie. Les écoles précédentes s'étaient presque exclusivement occupées de l'univers, de la réalité extérieure; à peine avaient-elles formulé çà et là quelques idées sur le mode et sur les conditions de la connaissance. L'école Ionienne et ses dérivées, l'école Pythagoricienne et celle d'Élée, se concentrent sur le monde objectif; le monde subjectif, considéré comme élément et comme principe de la spéculation philosophique, attire à peine leur attention.

Avec les sophistes, cet état de choses se modifie. La spéculation philosophique, qui jusqu'alors avait été purement objective, commence à se fixer sur le sujet connaissant en tant que connaissant ; on pose, on discute et on résout avec plus ou moins de bonheur les questions qui ont trait à la valeur des sens et de la raison comme faculté de connaître ; on limite la science, on conditionne la certitude scientifique ; en un mot, le problème critique est posé, bien qu'il ne le soit pas sur son véritable terrain, que la discussion ne soit pas en rapport avec son importance, et que la solution laisse grandement à désirer au point de vue philosophique.

Nous avons déjà remarqué que, sous ce rapport, les sophistes ont rendu service à la Philosophie,

et qu'ils représentent une évolution progressive dans l'histoire de cette science.

Dans ce coup d'œil rétrospectif, nous avons omis à dessein Anaxagore et Empédocle : car ils représentent seulement des variétés, des aspects partiels de l'une ou l'autre des écoles mentionnées. L'école Ionienne s'élève dans Anaxagore au vrai sentiment du théisme, mais sans sortir du terrain cosmologique et mécanique, et en transformant la conception hylozoïste en conception dualiste et spiritualiste.

Quant au système d'Empédocle, il constitue une espèce d'essai de conciliation entre les diverses écoles. Pour le philosophe d'Agrigente, l'univers est à la fois unité et pluralité, essence une et agrégation de substances ou atomisme, être permanent et immuable et succession continue ou *fieri*.

Quelques historiens de la Philosophie regardent la spéculation éthique comme la note caractéristique de l'école Pythagoricienne, et l'étude de la dialectique comme le trait distinctif de l'école Éléatique.

Il y a quelque chose de vrai en cela, car ces deux écoles ont respectivement une tendance éthique et logique ; on ne peut cependant admettre qu'il y ait là un caractère fondamental. Dans l'une et dans l'autre école domine la pensée cosmologique, qui en est, à n'en pas douter, le trait essentiel. Seulement, dans l'école Pythagoricienne, la pensée cosmologique apparaît revê-

tue de formules mathématiques et donne lieu à quelques applications morales, tandis que dans l'école Éléatique elle se développe particulièrement sur le terrain des applications logiques. Mais l'école de Pythagore ne contient pas plus une théorie morale proprement dite que celle d'Élée une véritable théorie logique.

SECONDE PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

§ LIII. — LA RESTAURATION SOCRATIQUE.

A la période cosmologique, dont nous venons de faire l'histoire, succéda, dans la Philosophie grecque, ce que l'on peut appeler la période psychologique, ou, pour mieux dire, anthropologique : car nous y voyons développées et cultivées de préférence les sciences à peu près oubliées dans la période précédente, et qui ont trait à l'homme considéré comme être intelligent, moral et social. Cette direction philosophique, aussi nouvelle que féconde, fut principalement due aux travaux, aux enseignements et aux exemples d'un génie extraordinaire à beaucoup d'égards, et dont le nom est justement uni à cette évolution de la pensée philosophique. De là les dénominations de période *socratique*, de *restauration socratique*, qu'on a coutume de donner à ce mouvement.

En effet, c'est aux travaux, à l'enseignement et aux exemples de Socrate, que sont dues la régénération des éléments sains et véritablement philosophiques que renfermait la période précédente ; la restauration de la dignité et de la noblesse de la science, avilie par la vénalité, par

le scepticisme et par l'impiété des sophistes ; la recherche rationnelle et sobre de la vérité dans presque toutes les sphères ; l'importance réelle de l'idée éthique et le perfectionnement de la méthode scientifique. Dans ce sens, le mouvement commencé par Socrate mérite le nom de *restauration socratique.*

Mais si, au point de vue historique, la dénomination *socratique* caractérise parfaitement cette période, il n'en est pas moins vrai que ce qui la distingue principalement dans son objet, c'est son caractère anthropologique.

Pendant la première période, la question capitale et presque unique pour la Philosophie grecque était la question cosmologique : l'activité de l'esprit se concentre sur l'objet ; la spéculation scientifique s'attache à la nature matérielle, au monde extérieur, sans presque prendre garde au sujet et à l'esprit qui pense.

Pendant la seconde période, la recherche de l'essence, des attributs et des rapports de ce sujet, constitue la question la plus capitale et la plus féconde de la Philosophie grecque.

La spéculation n'abandonne point pour cela le problème cosmologique, bien au contraire, elle le perfectionne et le complète, en créant, pour ainsi dire, la métaphysique, qui, comme on le sait, occupe une place importante dans l'école de Platon et d'Aristote, et qui est le couronnement de la cosmologie.

Ainsi, dans sa seconde période, la Philosophie

grecque, sans abandonner la recherche du problème physique, sans nier l'importance scientifique de la question cosmologique, entre dans une nouvelle phase de son évolution, et s'applique de préférence à l'examen et à la solution du problème anthropologique. L'homme, être intelligent, être social, et par-dessus tout être moral, devient l'objet et le centre des systèmes philosophiques. C'est alors qu'apparaissent pour la première fois, outre les écrits qui ont trait à la métaphysique, les *Dialogues* de Platon qui ont pour objet la nature, les attributs et l'immortalité de l'âme humaine ; ceux qui traitent du bien, de la république et des lois, et le *de Anima*, les *Magna Moralia*, et les livres *Politicorum* d'Aristote. En même temps, la dialectique prend de remarquables développements et remplace la dogmatique instinctive de la première période ; la logique revêt des conditions rigoureusement scientifiques ; la psychologie apparaît comme une science propre et relativement indépendante ; de tous côtés naissent des théories politiques et sociales ; les études morales surtout acquièrent une importance extraordinaire, comme il est facile de l'observer dans les écoles Cyrénaïque, Cynique, Stoïcienne et Épicurienne, chez lesquelles la pensée éthique domine tous les autres problèmes philosophiques.

Platon et Aristote sont les principaux et les plus authentiques représentants de cette période de la Philosophie hellénique. En effet, sans aban-

donner le problème cosmologique, qu'ils ont au contraire développé et complété au moyen de spéculations métaphysiques, ils ont conduit de front les autres parties de la Philosophie, l'ont dotée d'unité et de méthode scientifique, et lui ont surtout communiqué une nouvelle vie et une impulsion féconde au moyen de l'élément anthropologique. Désormais l'homme est le centre principal de la spéculation philosophique, grâce à la dialectique, à la psychologie, à la morale, à la politique et à la théodicée. Dans les autres systèmes de cette période prédomine le côté moral de l'élément anthropologique, et dans ce sens on peut les appeler incomplets, quand on les compare aux théories morales d'Aristote ; mais cela n'empêche point que l'idée capitale de tous ces systèmes, que leurs conceptions maîtresses, à partir de Socrate, soient l'idée anthropologique, étudiée et développée dans tous ses aspects, ou du moins dans quelques-uns d'entre eux. De là, la dénomination de période anthropologique que nous donnons au mouvement dont Socrate fut l'initiateur dans la Philosophie grecque.

Et que l'on ne dise point que les sophistes avaient déjà communiqué à cette Philosophie le caractère anthropologique en détournant l'attention de l'homme de l'objet, pour la fixer sur le sujet : car le subjectivisme des sophistes est un subjectivisme purement sceptique, antidogmatique, qui n'a d'autre but que de jeter à terre les affirmations et les systèmes de l'ancienne Philosophie natura-

liste, sans créer rien de nouveau, sans substituer rien de réel et de solide à l'édifice renversé. Les travaux des sophistes, suivant la juste observation de Zeller, ne peuvent être considérés comme le fondement positif de la nouvelle direction philosophique ; ils en sont au plus une préparation indirecte. Il est certain que la sophistique antérieure à Socrate, en niant la cognoscibilité des choses, détournait du monde extérieur l'activité de la pensée et la dirigeait sur le sujet qui sent et qui pense ; mais elle ne s'élevait en aucune manière à des conceptions universelles et scientifiques sur ce sujet, ses attributs et ses relations.

Les sophistes considéraient, il est vrai, les actes et les idées de l'homme comme la mesure et la règle des choses ; mais, en parlant de la sorte, ils faisaient allusion, non à l'homme en général, à l'essence ou idée de l'homme, objet de la science et de la recherche scientifique, mais à l'homme individuel, à l'être contingent et sujet à de perpétuels et infinis changements. Entre le subjectivisme sceptique des sophistes et le subjectivisme anthropologique de Socrate et de ses successeurs, il y a toute la distance qui sépare le phénomène de l'essence ; l'apparence, de la réalité ; la représentation sensible, de l'idée rationnelle.

§ LIV. — SOCRATE.

Socrate naquit à Athènes, en l'an 470 avant l'ère chrétienne, du sculpteur Sophronisque et de la sa-

ge-femme Fénarète. Après avoir exercé durant quelques années l'art de son père, après avoir pratiqué en silence les vertus et les maximes morales qui plus tard devaient constituer le fond principal et faire l'autorité de sa doctrine, il commença à répandre parmi ses concitoyens les idées philosophiques acquises par la méditation bien plus que par l'étude, et à enseigner les vertus morales et religieuses qu'il avait eu soin de pratiquer avant de les enseigner. En dépit d'une nature réfractaire à la vertu et d'un tempérament porté à la violence, Socrate pratiqua constamment la douceur, et pendant tout le cours de sa vie donna l'exemple de toutes les vertus domestiques, guerrières et sociales [1].

Il suffit de rappeler la patience et l'égalité d'âme avec lesquelles il supporta le caractère violent et les extravagances de sa femme Xantippe ; la valeur sereine et héroïque qu'il montra à Potidée et à Délos, où il sauva la vie à Xénophon, et la fermeté vaillante avec laquelle il résista aux trente tyrans.

Malgré tant de vertus, et peut-être même à cause d'elles, le peuple frivole, inconstant et cor-

1. Que le tempérament de Socrate ne se prêtât point à la douceur et ne le portât point à la vertu, c'est chose attestée par tous les biographes ; d'ailleurs, pour s'en convaincre, il suffit de jeter un regard sur le buste classique et traditionnel de ce philosophe, avec sa physionomie rude, ses yeux enfoncés, sa barbe et sa chevelure incultes, son nez camus, ses grosses lèvres, caractères et indices d'une nature vigoureuse et portée aux passions violentes. On dit que ses compatriotes avaient coutume de le comparer au satyre Martias.

rompu d'Athènes, excité par les sophistes et séduit par des poètes et par des politiques plus corrompus encore, condamna Socrate à boire la ciguë, sous prétexte qu'il corrompait la jeunesse et qu'il méprisait les dieux. L'humanité indignée vouera à une perpétuelle exécration la mémoire des auteurs, des complices et des fauteurs de la mort du juste, et elle condamnera à une éternelle infamie les noms de l'auteur des *Nuées*, du sophiste Mélitus, du poète Lycon et du politique Anitus.

Les derniers instants de Socrate furent conformes à sa vie. On pourrait presque comparer sa mort à celle du martyr chrétien, si l'incertitude sur la destinée suprême de l'âme, les conceptions fatalistes, les superstitions polythéistes que trahissent ses discours et ses actes, ne lui faisaient pas perdre une grande partie de sa beauté et de sa sublimité. Mais le monde n'avait pas encore entendu la parole du Verbe de Dieu, qui devait donner à l'homme de la science et à l'homme ignorant du peuple, à l'homme de l'académie et au petit enfant de l'école, la solution claire, précise, philosophique et simple du problème formidable de la vie et de la mort, de l'origine et de la fin de l'homme.

§ LV. — PHILOSOPHIE DE SOCRATE.

Entrons maintenant dans l'exposition de sa doctrine.

1° D'après Socrate, le principe générateur de

la science est la connaissance de soi-même. Le *Nosce te ipsum* du temple de Delphes, voilà le premier principe de la Philosophie pour Socrate. C'est, en effet, le principe de toute la Philosophie socratique, si l'on remarque que celle-ci se réduit à l'étude et à la connaissance de l'homme comme être moral. Aussi Socrate fait-il peu de cas des sciences physiques, cosmologiques, mathématiques et biologiques, qui ne se rapportent pas au côté religieux, moral et politique de l'homme. L'étude de l'homme et de ses devoirs moraux, religieux et politico-sociaux, voilà l'objet à peu près unique de la Philosophie pour le maître de Platon [1]. En ce qui touche le monde et les sciences physiques qui s'y rapportent, Socrate professait un scepticisme assez semblable à celui des sophistes contemporains [2].

Il avait coutume d'exprimer ce scepticisme par l'aphorisme suivant, qu'il répétait souvent : « Je sais seulement que je ne sais rien ».

2° La méthode de Socrate était en rapport avec le point de départ qu'il avait en Philosophie, et

1. Faisant allusion à cette tendance de Socrate, Aristote écrit : « Socratis vero temporibus, usus quidem definiendi increvit, sed indagatio rerum naturalium desiit : nam omne philosophandi studium ad utilem virtutem civilemque usum translatum est ». *De Partib. animal.*, lib. I, cap. 1.

2. « Siquidem », écrit Sextus Empiricus, « Xenophon inquiens de ejus dictis et factis commentariis, disertis verbis dicit eum abnegasse naturæ contemplationem, ut quæ sit supra nos ; soli autem morum vacasse inquisitioni, ut quæ ad nos pertineat ». *Adversus Mathem.*, lib. VII.

qu'il faisait consister dans l'observation des phénomènes intimes et dans leur analyse rai sonnée. De là la variété et la flexibilité de sa méthode d'enseignement, qu'il savait accommoder à merveille aux dispositions des auditeurs. Simulant souvent l'ignorance de l'objet en question, d'autres fois faisant des demandes intentionnelles et logiques, se servant opportunément de l'induction et de l'analogie, proposant des doutes et des questions simples en apparence, employant fréquemment le dialogue, Socrate conduisait insensiblement ses auditeurs à la connaissance de la vérité, qui paraissait surgir spontanément du fond de leurs consciences. Il n'est nul besoin de faire remarquer qu'il employait les mêmes moyens pour mettre en relief le savoir superficiel et les contradictions des sophistes.

3° Partant de l'observation psychologique et de l'analyse du sens moral de l'humanité, Socrate arrive par cette méthode aux onclusions suivantes :

a) Le devoir de l'homme et l'emploi le plus légitime de ses facultés consistent à chercher le bien et à y conformer sa conduite. La connaissance de soi-même et l'effort constant pour dominer les passions et les mauvaises inclinations, en les soumettant à la raison, sont les moyens propres à atteindre ce résultat, et à acquérir la perfection morale, dans laquelle consiste la véritable félicité de l'homme sur la terre.

b) La prudence, la justice, la tempérance ou

modération des concupiscences sensibles, sont les quatre vertus principales nécessaires à la perfection morale de l'homme, qui sera d'autant plus parfait dans cet ordre, qu'il ressemblera davantage à Dieu dans ses actes, car Dieu est l'archétype de la vertu et de la perfection morale. C'est dans le jugement divin et dans la vérité elle-même, non dans le jugement de la foule, que l'on doit chercher la règle de cette perfection morale, la notion réelle et véritable de la vertu : *Nobis curandam non est, quid de nobis multi loquantur, sed quid dicat is unus, qui intelligit justa et injusta, atque ipsa veritas.*

Ce qui importe, ajoute Socrate dans l'un des *Dialogues* de Platon[1], ce n'est point de vivre, mais de bien vivre, c'est-à-dire, de vivre conformément aux règles de la rectitude morale et de la justice : *Non multi faciendum est vivere, sed bene vivere.* Conformément à ces principes de morale, nous ne devons point tirer vengeance des injures, ni rendre le mal pour le mal ; nous devons préférer la justice et l'amour de la patrie et des lois à toutes les autres choses, même à nos enfants, à nos parents et à la vie elle-même.

c) La justice implique l'accomplissement de nos devoirs à l'égard des autres : font partie principale de ces devoirs la docilité et l'obéissance aux lois humaines, et aussi à la loi naturelle, antérieure et supérieure à celles-ci et racine de toute

1. *Crito, vel de eo quod agendum est.*

justice; mais surtout le sacrifice absolu de nous-mêmes et de ce qui nous appartient à la patrie, et la soumission parfaite aux magistrats.

d) La piété et la prière sont deux vertus très importantes, au moyen desquelles nous rendons à Dieu l'honneur et la révérence, en même temps que nous cherchons le remède de nos nécessités. La meilleure prière est la résignation dans les épreuves et la soumission à la volonté divine.

e) L'ordre, l'harmonie et la beauté qui resplendissent dans le monde et dans l'homme, attestent et démontrent l'existence d'un Dieu suprême, premier auteur de la loi morale et sa sanction souveraine. Dieu est un être intelligent et invisible, qui se révèle par ses effets : sa providence embrasse toutes choses, elle s'exerce particulièrement sur l'homme, elle est partout, elle voit tout et elle pénètre jusqu'aux pensées les plus secrètes de l'homme.

f) L'inconstance et les misères de toute sorte qui pèsent sur la vie présente, la rendraient méprisable et vraiment haïssable, s'il n'y avait pas une vie future, où, ces maux disparaissant, l'âme arrivera à la pleine possession du bien. Le juste doit avoir une confiance absolue en Dieu, dont la providence ne l'abandonnera pas au moment de la mort.

Ces affirmations, jointes à d'autres idées que l'on peut considérer comme les prémisses logiques de l'immortalité de l'âme, font assez connaître l'opinion de Socrate sur ce point, bien que l'on

ne trouve pas chez lui des affirmations directes et précises sur l'état de l'âme après la mort.

§ LVI. — CRITIQUE.

Nous avons déjà dit que le mérite principal de la doctrine de Socrate consiste à avoir pris, comme point de départ de la Philosophie, l'observation psychologique, et à avoir dirigé les recherches philosophiques du côté de la morale et de la théodicée. La méthode psychologique et la conception éthico-théologique constituent les deux éléments principaux et le caractère fondamental de la Philosophie socratique.

Outre cela, et dans un ordre secondaire, Socrate a le mérite d'avoir détruit la sophistique, en l'attaquant dans ses principes, dans ses conclusions, et surtout dans ses procédés ; d'avoir enseigné en théorie et en pratique la sobriété scientifique, en combattant à la fois les exagérations du dogmatisme et du scepticisme ; d'avoir mis un terme à l'anarchie intellectuelle et à la confusion d'idées introduites par les sophistes, grâce à la méthode rigoureuse qu'il suivait dans ses discussions, procédant du connu à l'inconnu, par gradation logique, et cherchant avant tout à définir les mots et les choses ; d'avoir tiré la Philosophie du terrain purement individualiste et subjectif où l'avaient placée les sophistes, pour l'asseoir sur le terrain de l'universalité, de l'immutabilité

et de l'objectivité. Le *moi individuel,* qui servait d'objet aux spéculations de la sophistique, cède la place au *moi universel*, au *moi* de l'espèce humaine, à la conscience du genre humain ; par-dessus tout, Socrate ne s'arrête pas, comme les sophistes, à la connaissance comme phénomène subjectif, mais il s'en sert pour arriver à la réalité objective.

Dans la méthode, Socrate introduisit deux innovations qui distinguent sa philosophie : d'abord l'usage des définitions, tantôt nominales, tantôt réelles ; ensuite l'induction. Sans être entièrement inconnus, ces deux moyens de recherche de la vérité étaient ou rarement ou maladroitement employés. Socrate leur donna une attention de préférence et en fit fréquemment usage, particulièrement du premier, dans ses luttes et dans ses discussions avec les sophistes.

A ce point de vue, la Philosophie de Socrate constitue un progrès réel, un des mouvements les plus importants, les plus pratiques et les plus durables dans l'histoire de la Philosophie. Le maître de Platon combat sans relâche, au moyen de définitions, la fausse science des sophistes ; la possibilité et l'existence d'une science réelle, objective et immuable des choses, constituent son affirmation capitale en face des théories négatives des sophistes, et si parfois il semble se rencontrer avec eux, il ne s'agit là que de coïncidences apparentes et d'arguments *per absurdum* ou *ad hominem*, qui ont pour but de mettre en relief le

vide de leurs connaissances. Pour tout historien sérieux de la Philosophie, il est indubitable qu'à Socrate appartient l'honneur et le mérite d'avoir transformé en critique philosophique le scepticisme intempérant des sophistes, ou, pour mieux dire, d'avoir substitué à leur discussion sceptique la critique rationnelle et scientifique.

Malgré ces hautes qualités, la Philosophie de Socrate a le grave défaut d'être une Philosophie essentiellement incomplète. Pour le philosophe athénien, la science éthico-théologique est la seule science possible, la seule Philosophie digne de ce nom. Les sciences naturelles et mathématiques, ou n'existent point, ou n'ont ni importance ni utilité propre. Le monde physique, et même le monde anthropologique et le monde divin, à l'exception de leur côté moral, sont des objets que notre science est impuissante à atteindre. Nos connaissances physiques, anthropologiques, métaphysiques et théologiques, manquent de valeur objective et scientifique, si on les considère dans l'ordre spéculatif et séparément de l'ordre moral. La nature, les attributs et la destinée de l'âme, comme la nature et les attributs et même l'existence de Dieu, ne sont connus que parce qu'ils sont en rapport nécessaire avec l'ordre moral : l'existence de la conscience et de la loi morale s'appuie, en effet, sur l'existence de Dieu. En un mot, pour Socrate, comme pour Kant dans les temps modernes, la raison pratique et la loi morale constituent l'unique critérium qui nous permette d'atteindre

la réalité objective et l'existence de Dieu. Si le maître de Platon avait écrit sa Philosophie, il aurait pu écrire une *Critique de la raison pure* et une *Critique de la raison pratique* qui auraient eu de nombreux points de contact avec les théories du philosophe de Kœnigsberg, spécialement dans la partie relative à la subordination de la vérité spéculative à la vérité pratique, de la réalité métaphysique à la réalité morale.

Mais il y a un problème d'une importance capitale, qui marque une différence profonde entre Socrate et Kant : c'est le problème de l'existence et de la nature des causes finales. Le maître de Platon non seulement affirme et établit l'existence de ces causes, mais le principe de la finalité lui sert encore à prouver et à expliquer l'existence et les attributs de Dieu, origine, raison et terme de cette causalité ; il lui sert également à expliquer l'existence, la nature et l'ordre du monde, à fixer l'origine, les caractères et les conditions de l'ordre moral. Le philosophe de Kœnigsberg rejette la finalité transcendante, l'existence et les attributs de la causalité finale dans le sens socratique, et il admet seulement, comme on sait, une espèce de finalité immanente, qui se rapproche beaucoup de l'évolution darwinienne, et qui n'a rien de commun avec la théorie théologique de Socrate.

§ LVII. — LES DISCIPLES DE SOCRATE.

L'enseignement de Socrate, sans former une école proprement dite, donna naissance à des écoles multiples, et qui différaient les unes des autres suivant la façon d'apprécier l'enseignement du maître, et aussi d'après le caractère et les dispositions particulières des auditeurs. Quelques-uns de ceux-ci étaient déjà d'un âge avancé, et ils vinrent à l'école de Socrate avec des opinions et des convictions scientifiques déjà formées, comme Chéréphon, Antisthène et Criton; d'autres écoutaient les leçons de Socrate dans un but politique et avec le désir d'apprendre l'art de gouverner, ou, pour mieux dire, de dominer les hommes, comme Xénophon, Critias et Alcibiade : aussi leur maître, qui possédait à merveille l'art d'attirer les hommes, en leur communiquant en même temps un enseignement utile, lorsqu'il s'entretenait avec ces derniers, conformait ses discours à leurs inclinations personnelles, discutant sur la fin et la constitution de l'État, sur la démocratie et l'aristocratie, sur les lois et la constitution sociale.

Autre était la marche qu'il suivait et différente était la matière de ses discours, quand il parlait à des hommes chez lesquels il découvrait une véritable vocation philosophique, comme dans Phédon, Théagès, Aristippe, Euclide, et particulièrement dans Platon.

Étant données ces directions variées que So-

crate savait imprimer à sa doctrine, et les éléments hétérogènes qui se groupaient autour de lui, il est aisé de se rendre compte des diverses écoles qui sortirent de son enseignement, et que l'on peut diviser en complètes et en incomplètes. A la première classe appartient l'école de Platon, ou l'école *Académique;* seule elle conserva la pleine conception socratique, la développant même et la complétant par des recherches et des idées nouvelles. Les autres écoles formées sous l'influence de Socrate se contentèrent d'exposer, de cultiver, et généralement d'exagérer quelque aspect particulier de son enseignement. A cette classe appartiennent l'école *Cyrénaïque*, fondée par Aristippe ; la *Cynique*, qui doit son origine à Antisthène ; la *Mégarique*, fondée par Euclide ; enfin, celles d'Élis et d'Éréthrée, représentées par Phédon et par Ménédème. Nous parlerons d'abord des écoles incomplètes, qui représentent des directions partielles de la doctrine socratique, et nous étudierons ensuite son mouvement général et son développement complet.

§ LVIII. — ÉCOLE CYRÉNAIQUE.

Cette école doit son nom à la ville de Cyrène, colonie grecque d'Afrique, où Aristippe, son fondateur, naquit en l'an 380 avant l'ère chrétienne. Ayant entendu vanter la sagesse et les discours de Socrate, il s'embarqua pour Athènes, entra aussitôt dans son école, et devint l'un des disciples les

plus assidus de Socrate jusqu'à sa mort. Après la catastrophe du maître, Aristippe parcourut différents pays, où, suivant des traditions légendaires, il y aurait eu diverses anecdotes dans ses relations avec les tyrans, les satrapes et les courtisans ; il revint dans sa patrie, où il passa les dernières années de sa vie, y répandant les doctrines qu'il avait apprises et pratiquées chez d'autres peuples.

Socrate avait enseigné que la félicité est l'objet et la fin dernière des actions et de la vie de l'homme. A cette majeure socratique, Aristippe ajouta la mineure suivante : Or, la félicité de l'homme consiste dans la jouissance et les plaisirs ; donc le plaisir est la fin dernière et le bien véritable de la vie humaine. A la vérité, Aristippe établissait une certaine hiérarchie dans les plaisirs, donnant la préférence aux jouissances de l'esprit, comme l'amitié, l'amour paternel, la sagesse et les arts ; mais cela n'empêche point que le fond de sa théorie soit essentiellement sensualiste : de là le nom d'*Hédonisme* sous lequel elle est généralement connue.

Comme il arrive en pareil cas, les disciples et les successeurs d'Aristippe, parmi lesquels on doit compter sa fille Arété, maîtresse, à son tour, de son fils Aristippe, appelé pour cela *Metrodidactos,* non seulement exagèrèrent le sensualisme primitif de l'école Cyrénaïque, mais le poussèrent jusqu'à l'athéïsme et à la négation de toute morale, dernières et fatales conséquences de tout sensualisme. Théodore, appelé l'Athée,

Bion de Borysthène, et Évémère, né à Messène, d'après les uns, à Messine d'après les autres, furent les principaux représentants de l'évolution athée de l'école Cyrénaïque. Parébathe, et ses disciples Hégésias et Annicéris appartiennent aussi à cette école d'après quelques écrivains ; mais l'on n'a que des connaissances très rares et très confuses sur leur vie et sur leurs opinions. Hégésias est regardé comme l'apologiste du suicide. En général, la vie des Cyrénaïques était en rapport avec leur théorie morale, et elle est bien exprimée par les anecdotes et les traditions qui ont trait à leur maître Aristippe [1].

Dans l'ordre spéculatif, les Cyrénaïques professaient une espèce d'idéalisme sceptique, très en harmonie avec leur hédonisme dans l'ordre moral.

1. On raconte, entre autres choses, qu'il répondit à ceux qui lu reprochaient ses rapports avec Laïs : « Je possède Laïs, mais Laïs ne me possède point » ; réponse qui rappelle les vers si connus d'Horace :

Nunc in Aristippi furtim præcepta relabor,
Et mihi res, non me rebus subjungere conor.

Le mordant Diogène l'appelait chien royal, parce qu'il vécut pendant quelques temps auprès de Denys le Tyran. Celui-ci lui demandait un jour pourquoi les maisons des grands et des puissants étaient toujours remplies de philosophes, tandis que chez ceux-ci l'on ne voyait jamais les grands. « La raison en est », répondit Aristippe, « que les philosophes connaissent ce qui leur manque, tandis que les grands ne le connaissent point ». Cette réponse, comme celle qu'il fit à ce tyran, quand celui-ci, dans un mouvement de colère, lui cracha à la figure, montre qu'Horace connaissait bien le philosophe de Cyrène, quand il disait :

Omnis Aristippum decuit color, et status, et res.

L'homme, suivant cette école, perçoit et connaît ses modifications subjectives, mais il ne connait pas et ne peut pas connaître les causes extérieures qui les produisent. Nous pouvons affirmer que nous sommes affectés de telle ou de telle manière, mais nous ne pouvons pas affirmer qu'il existe un objet extérieur cause de ces affections intimes ; et les noms que nous donnons aux choses, ou, pour mieux dire, à leurs apparences, expriment en réalité nos sensations, et non les objets extérieurs. Le mouvement, la transformation continuelle des choses, la distance des lieux, ne permettent pas à l'homme de connaître les objets extérieurs en eux-mêmes, à supposer qu'ils existent.

En réalité, il n'y a de commun entre les hommes, dans l'ordre de la connaissance, que les noms qu'ils donnent aux choses. Il n'existe pas plus de critérium au moyen duquel l'homme puisse distinguer la vérité de l'erreur.

L'Hédonisme cyrénaïque vient de ce qu'il a pris pour objet de la Philosophie un côté seulement de l'enseignement socratique, et qu'il a confondu l'idée abstraite et générale de bonheur avec la jouissance sensuelle.

Ses caractères doctrinaux sont le sensualisme dans l'ordre pratique et moral, et le subjectivisme sensible et sceptique dans l'ordre spéculatif. Étant donnés ces caractères, il n'y a pas lieu d'être étonné de l'athéisme de Théodore et d'Évémère ni de l'apologie du suicide par Hégésias.

Il est inutile de faire remarquer l'étroite affinité que l'on découvre entre la doctrine d'Aristippe et celle d'Épicure : aussi, avec le cours des temps, le Cyrénaïsme se fondit dans l'Épicuréisme, et on peut le considérer comme un ruisseau destiné à se perdre dans le grand courant épicurien.

§ LIX. — L'ÉCOLE CYNIQUE.

Le fondateur de cette école fut Antisthène, né à Athènes, l'an 422 avant le christianisme. Après avoir suivi les leçons de Gorgias, il se fit le disciple, l'ami et l'admirateur de Socrate. Après la mort de celui-ci, il enseigna publiquement, et ses disciples reçurent le nom de *Cyniques*, soit à cause du lieu où enseignait Antisthène, appelé Cynosargue, soit à cause de la rudesse de leurs mœurs publiques, soit pour les deux raisons à la fois [1]. La doctrine de l'école Cynique et de son fondateur est l'antithèse complète de la doctrine Cyrénaïque, comme la vie d'Antisthène est l'antithèse de la vie d'Aristippe. Socrate avait souvent répété dans ses discours que dans la vertu consiste le bien réel, véritable et unique de l'homme : exagérant et défigurant le sens de cette grande vérité, Antisthène se mit à enseigner que la vertu

1. Il paraît que le Cynosargue était un gymnase public, fréquenté par la plèbe d'Athènes. Si cela est vrai, l'on peut dire que même le lieu choisi par Antisthène pour enseigner sa doctrine se trouvait en harmonie avec son esprit et avec ses tendances.

est le bien suprême, la dernière fin de l'homme, la souveraine félicité à laquelle on doit purement aspirer; les richesses, les honneurs, le pouvoir et les autres biens sont choses indifférentes dans l'ordre moral, méprisables et même haïssables pour l'homme vertueux; le plaisir sensuel, loin de constituer le bien, la félicité véritable de l'homme, comme le prétend Aristippe, est en réalité un mal, et un mal des plus grands, à cause des vices auxquels il conduit.

La liberté et la félicité suprême de l'homme consistent dans son indépendance à l'égard de toute chose, au moyen de la vie vertueuse; et la preuve en est que, si Dieu est parfaitement bon et parfaitement heureux, c'est à cause de son indépendance absolue. Pour acquérir la ressemblance avec Dieu, dans laquelle, suivant l'enseignement de Socrate, consistent la perfection et la félicité de l'homme, il faut se rendre indépendant de toute chose, comme la Divinité. Ainsi, outre que nous devons regarder avec indifférence les honneurs, les richesses et les autres biens de ce genre, il faut mépriser les nécessités factices de la société, et se placer au-dessus de ce que l'on appelle les convenances sociales et les exigences de la civilisation. L'homme vertueux doit se contenter de satisfaire d'une manière simple et naturelle aux rares nécessités imposées par la nature.

Bien qu'Antisthène fît, paraît-il, peu de cas des sciences spéculatives, et particulièrement des sciences physiques et mathématiques, il avait ce-

pendant une idée très élevée de la Divinité : il enseignait, en effet, à ses disciples que Dieu est un être indépendant et supérieur à toute chose, même aux divinités du culte populaire, et que, loin de ressembler à quoi que ce soit de sensible, il ne doit pas être représenté par des images, attendu qu'il est un être purement spirituel.

§ LX. — DISCIPLES D'ANTISTHÈNE.

a) Le successeur immédiat d'Antisthène fut Diogène, plus célèbre par ses extravagances que par sa doctrine. En réalité, il n'est point certain qu'il ait écrit quelque livre, ni qu'il ait professé une théorie philosophique digne de ce nom. On lui attribue cependant certaines maximes familières, très en rapport avec son caractère cynique : « Les orateurs », disait-il, « prennent grand soin de bien parler, mais non de bien agir ». — « On a soin de fortifier le corps au moyen d'exercices corporels, mais nul ne prend souci de fortifier l'âme au moyen de la vertu ». — « Riche ignorant, mouton à toison d'or ». Il est à croire cependant que ce cynique ne manquait ni de talent ni d'instruction: car Xéniadès, noble et riche citoyen de Corinthe, lui confia l'éducation de ses fils ; il gagna aussi l'admiration des Corinthiens qui honorèrent sa mémoire en lui élevant des statues après sa mort.

Ce philosophe naquit à Sinope, ville du Pont, en 411 avant J.-C. Son père Initias fut con-

damné comme faux monnayeur et mourut en prison ; et comme Diogène avait été complice de son père, il alla à Athènes, fuyant la justice. Antisthène, qui au commencement ne voulut pas le recevoir dans son école et employa même la violence et les coups pour l'en éloigner, finit par l'admettre sur son insistance. Après avoir attiré l'attention des Athéniens par sa vie et par ses mœurs véritablement cyniques, et après avoir durant plusieurs années amusé leur oisiveté par ses extravagances, il se trouva réduit à la condition d'esclave, on ne sait ni pourquoi ni comment [1].

Vendu à Xéniadès de Corinthe, il demeura dans sa maison jusqu'à sa mort, qui arriva dans un âge avancé. D'après quelques-uns, sa mort fut volontaire, ayant voulu retirer violemment sa respiration ; d'après d'autres, il mourut d'avoir mangé cru un pied de bœuf [2].

b) Cratès, né à Thèbes, fut le disciple principal de Diogène, en même temps que le continuateur

1. Les nombreuses anecdotes qui courent sur Diogène, sont trop connues pour qu'il soit nécessaire de les rappeler. Du reste, ce philosophe, qui n'avait aucune demeure fixe ; qui ne possédait d'autre bien que son tonneau et sa besace ; qui rejetait comme superflue l'écuelle dont il se servait pour boire, ayant vu un jour qu'un jeune homme le faisait avec la main ; qui déchirait avec ses ongles la viande qu'il mangeait crue, faisait fi de toute pudeur, et se livrait publiquement à d'abominables turpitudes, qui faisaient de sa vie une vie véritablement cynique.

2. Avant de mourir, il recommanda qu'on ne jetât point de terre sur son corps; et comme on lui objectait que les chiens le mangeraient, il demanda qu'on lui mît à la main un bâton pour les éloigner. « Com-

de la doctrine et de la vie des Cyniques, bien que son caractère et ses actes n'offrent point l'exagération de Diogène. Malgré sa difformité et sa pauvreté, l'athénienne Hipparchias, remarquable par sa beauté, conçut une violente passion pour Cratès ; elle l'épousa, vécut d'une vie parfaitement cynique, et enseigna de bouche et par écrit la philosophie de son mari. Le mérite principal du philosophe de Thèbes est d'avoir été le maître de Zénon, avec lequel le Cynisme se transforme en Stoïcisme.

On compte aussi parmi les partisans de l'école Cynique, Métoclès, frère d'Hipparchias, Onésicrite, Monyme de Syracuse, Ménippe, et quelques autres de moindre valeur.

§ LXI. — CRITIQUE.

Il en est de la doctrine enseignée par les Cyniques comme de celle que professait l'école Cyrénaïque : elle constitue une philosophie essentiellement incomplète, non seulement au point de vue purement socratique, mais encore comme système de philosophie morale dérivé de Socrate : d'un côté, elle concentre toute la morale dans l'une des maximes de Socrate ; de l'autre, elle

ment saurez-vous qu'ils s'approchent », lui dit-on, « si vous ne sentez rien » ? — « Alors » répliqua-t-il, « si je ne dois rien sentir, peu m'importe que les chiens me mangent ». Dans la vie et dans la mort, ce philosophe voulut être toujours Diogène le Cynique.

défigure et exagère cette maxime : S'il est vrai que la vertu est le plus grand bien de l'homme dans la vie présente, il ne l'est pas qu'elle constitue la dernière fin et la perfection suprême de l'homme dans la vie future ; il n'est pas vrai non plus que la vertu implique le mépris absolu des autres biens et des autres joies, fussent-elles intellectuelles, comme le prétendait cette école.

Le fond et les tendances de la doctrine cynique offrent une certaine analogie avec la doctrine de Rousseau dans les temps modernes. La pensée dominante, en effet, des deux théories est de réduire l'homme à l'état de nature pure, en rejetant les avantages et en dépréciant les convenances et les lois de la vie sociale. Sauf les différences inévitables qui tiennent à la différence des temps, il existe aussi une certaine analogie entre la vie des anciens Cyniques et la vie et les aventures du philosophe genevois, et il est très probable que ni Antisthène, ni Cratès, ni Diogène lui-même, ne se seraient refusé à reconnaître l'esprit de leur doctrine dans les *Confessions* de Rousseau.

On peut cependant ajouter, en faveur de l'école Cynique, ou, à tout le moins, de son importance historico-philosophique, qu'elle sert de point de départ au Stoïcisme, système qui constitue un véritable progrès dans la Philosophie païenne. La préférence donnée par le Stoïcisme à la notion de vertu, et qui est son idée mère, est aussi le point central, et comme le principe général de l'école Cynique, considérée en elle-même et dans

son orignie. Sous ce rapport, le Stoïcisme n'est qu'une transformation du système cynique.

§ LXII. — ÉCOLE DE MÉGARE

La mort de Socrate fut le signal de la dispersion pour ses disciples et pour ses amis, dont la plupart se retirèrent dans leur patrie respective. Parmi eux on compte Euclide, qui établit à Mégare, sa patrie, une école appelée *Mégarique*, et aussi *Éristhique*, à cause de sa pente aux disputes dialectiques. Les principaux disciples d'Euclide furent Eubulidès de Milet et Stilpon de Mégare.

L'idée fondamentale d'Euclide et de son école est l'unité du bien, qui est hors de la portée de nos sens et qui n'est connu que par la raison.

On voit dans cette doctrine l'influence de l'école Éléatique, à laquelle avait appartenu Euclide avant d'être le disciple de Socrate. L'unité absolue de l'être, identifiée au bien, en dehors duquel n'existe rien de réel : tel est le fond de l'école Mégarique, qui, à l'exemple des Éléatiques, se vit forcée de recourir à la dialectique et à la sophistique pour défendre une pareille doctrine.

Les représentants et les continuateurs principaux de l'école Mégarique furent, outre Eubulidès et Stilpon, Alexis d'Élée et Diodore, surnommé Kronos, né en Carie et disciple d'Apollonius, qui l'avait été lui-même d'Eubulidès. Il paraît que

Diodore vécut et enseigna en Égypte, sous le règne de Ptolémée Soter.

L'école Mégarique, comme on le voit, est un essai de conciliation, ou plutôt de fusion, entre la Philosophie éléatique et la socratique. L'être *un* des anciens Éléatiques se transforme dans l'être *bien* pour les Mégariques, et s'identifie avec la raison suprême et avec Dieu.

§ LXIII. — ÉCOLES D'ÉLIS ET D'ÉRÉTHRÉE.

L'école d'Élis doit son origine à Phédon, l'un des disciples privilégiés de Socrate, et dont le nom est attaché au dialogue de Platon sur l'immortalité de l'âme.

Retiré dans sa patrie après la catastrophe du maître, il y fonda une école, dont le dogme fondamental paraît avoir été, comme dans l'école de Mégare, l'identité de l'être et du bien. Cette école, comme celle d'Éréthrée, qui doit son nom à la ville d'Élis, et son origine à Ménédème, disciple de Phédon, se borna à enseigner et à développer le côté moral de la Philosophie socratique. Relativement à ces écoles, nous n'avons que des renseignements incomplets et dépourvus de certitude : nous devons donc nous contenter de leur attribuer comme pensée fondamentale l'identité de la vérité et de la vertu, du vrai et du bien, du moins en ce qui touche l'école d'Éréthrée, dont Cicéron dit : *A Menedemo Eretriaci appellantur*,

quorum omne bonum in mente positum et mentis acie, qua verum cerneretur.

Ces deux écoles et celle de Mégare, par leur doctrine et par leur théorie morale, préparèrent le terrain au Stoïcisme, dans lequel elles vinrent plus tard se fondre. Ainsi, par exemple, l'apathie ou insensibilité absolue enseignée par Stilpon et quelques autres représentants de l'école Mégarique, a une grande affinité avec la vertu que les Stoïciens attribuaient à leurs sages [1].

§ LXIV. — DÉVELOPPEMENT ET COMPLÉMENT DE LA PHILOSOPHIE SOCRATIQUE.

La restauration que nous avons appelée socratique, n'eut son effet complet qu'à l'avènement de Platon et d'Aristote. Socrate, il est vrai, avait commencé cette restauration, mais il n'avait fait que la commencer. Il avait enlevé toute autorité aux sophistes et réconcilié la Philosophie avec le sens commun en créant et en pratiquant la méthode inductivo-déductive ; en marquant à la science son véritable chemin, le chemin de l'observation psychologique et de la réflexion, et en la purgeant des éléments poétiques, allégoriques et mythologiques, qui jusqu'alors l'avaient défigurée : car,

1. C'est à ce propos que Senèque écrit : « Hoc inter nos et illos interest : noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit ; illorum, nec sentit quidem ».

comme le fait très bien remarquer Hegel, les dieux abdiquèrent en une certaine façon leur domination sur le terrain philosophique, quand la pythonisse de Delphes déclara que Socrate était le plus sage des hommes.

Mais Socrate ne fut que l'initiateur de la restauration philosophique ; il ne possédait point le génie hardi de la métaphysique, il ne connaissait point à fond les écoles antiques, et il ne sut ni découvrir ni épurer la pensée qui palpitait dans les systèmes antérieurs. Et néanmoins, tout cela était nécessaire pour mener à terme la véritable restauration de la Philosophie, et tout cela se rencontre dans Platon et dans Aristote. La Philosophie de Socrate fut, comme nous l'avons dit, une Philosophie essentiellement incomplète; elle fut un essai moral, accompagné de légères et rares notions psychologiques, théologiques et politico-sociales. Les différentes écoles fondées par ses disciples après sa mort sont encore plus imparfaites, et l'on peut dire que si la doctrine socratique n'avait pas eu d'autres représentants, il est à croire que Socrate aurait apparu dans l'histoire de la Philosophie comme un simple sophiste, supérieur, il est vrai, par sa vie et par ses doctrines, à ses contemporains.

Ces réflexions nous montrent le mérite, l'importance et la véritable mission de Platon et d'Aristote, représentants authentiques de la restauration socratique, si l'on entend par là la reconstruction parfaite de la Philosophie.

Avec Platon et Aristote, la doctrine de l'ennemi des sophistes, qui était restée jusqu'alors relativement stérile; l'idée socratique, qui n'avait eu que des interprètes incomplets dans les écoles d'Aristippe, d'Antisthène, d'Euclide et d'autres, acquit un grand mouvement d'expansion. La spéculation grecque monte à son apogée et offre les caractères d'une virilité qui n'a jamais été dépassée et d'une fécondité véritablement merveilleuse. Comme nous l'avons dit plus haut, grâce aux systèmes de ces deux successeurs de Socrate, la Philosophie acquiert tout son organisme intérieur et extérieur. A côté de la métaphysique, qui complète et qui couronne l'antique physique, prennent place la morale, la politique, la théodicée, la psychologie, la logique, les mathématiques et les sciences naturelles. Apparaissent aussi l'affirmation du théisme transcendant, opposé à l'hylozoïsme moniste de l'antique école Ionienne et du principe spiritualiste; la conception de la science et des idées, la distinction précise entre l'élément intelligible et sensible, et d'autres théories fécondes ou ignorées, ou seulement pressenties par la Philosophie de la période précédente.

De là l'importance exceptionnelle de ces deux noms dans la Philosophie païenne; de là aussi la nécessité d'exposer avec plus de soin et d'étendue leur vie, leurs écrits et leurs idées.

---

§ LXV. — PLATON, SA VIE ET SES ÉCRITS.

De famille illustre et alliée à celles de Codrus et de Solon, Platon naquit à Athènes, vers l'an 429; sa naissance coïncide avec la mort de Périclès. Certains disent qu'il naquit en Égypte ; plusieurs affirment que son vrai nom était Aristoclès, sans que l'on sache ni quand ni pourquoi il reçut le nom de Platon, qu'il conserva toute sa vie. On raconte aussi que dans sa première jeunesse il s'adonna à la poésie et qu'il composa divers poèmes épiques et dithyrambiques. Quoi qu'il en soit, il faut reconnaître que ses tendances poétiques furent de courte durée : car, à l'âge de vingt ans, il devint le disciple de Socrate, et se livra complètement à l'étude de la Philosophie. Platon fréquenta l'école de Socrate pendant huit ans, c'est-à-dire, jusqu'à la mort du maître; puis il se retira à Mégare. Après avoir passé quelque temps auprès d'Euclide, afin de se perfectionner dans la dialectique, Platon, si l'on en croit des traditions plus ou moins autorisées, entreprit différents voyages. Clément d'Alexandrie et Lactance pensent qu'il demeura en Égypte pendant treize ans, s'instruisant dans les sciences et dans les mystères hiératiques du pays. On lui attribue aussi des voyages en Phénicie, dans la Babylonie, en Perse et en Italie. Néanmoins, à l'exception du voyage en Égypte à une époque qu'il est impossible de

déterminer, il faut avouer que toutes ces traditions manquent de bases historiques.

Ses voyages en Italie et en Sicile, son commerce avec les disciples de Pythagore, ses visites à Denys le Tyran, méritent plus de crédit. Riche des dépouilles de l'Orient et de l'Occident, Platon ouvrit une école publique dans un lieu agréable et ombragé, qui appartenait à son ami Académus, d'où lui vint le nom d'*Académie*. L'étude et l'enseignement de la Philosophie occupèrent complètement son esprit jusqu'à l'heure de sa mort, à l'âge de quatre-vingt-un ans.

Platon est peut-être le seul philosophe remarquable de l'antiquité dont les écrits soient parvenus jusqu'à nous dans leur intégrité, ce qui contribua à sa célébrité et à une connaissance plus approfondie de sa doctrine. Il arrive cependant plus d'une fois que la pensée du philosophe demeure obscure : cette obscurité est due en grande partie à la forme du dialogue, qui ne permet pas de reconnaître toujours avec certitude la véritable pensée de l'auteur, et aussi à la forme mythologique et allégorique qu'il emploie souvent dans ses écrits. Aussi plusieurs auteurs ont-ils attribué à Platon une doctrine ésotérique ou secrète ; pour nous, nous croyons que l'ésotérisme de Platon peut se réduire aux précautions de prudence qu'il était nécessaire de prendre si l'on ne voulait pas entrer en lutte ouverte avec le polythéisme officiel. Il est incontestable que l'on se heurte plus d'une fois dans ses œuvres à

des passages dont le sens est ambigu, à des idées et à des théories qui paraissent contradictoires, comme on peut le voir, par exemple, dans les dialogues qui ont trait à l'origine, à la nature et à la destinée de l'âme après la mort, et surtout dans les textes qui exposent la théorie de la connaissance ; tantôt il nous présente l'âme comme une substance purement spirituelle, qui vole au sein de Dieu après la mort, ou qui est châtiée selon ses œuvres ; tantôt, en d'autres endroits, il paraît lui refuser une véritable spiritualité et incliner même au matérialisme, en attribuant à l'esprit une sorte de corps éthéré et subtil.

Quant à sa théorie de la connaissance, l'obscurité est encore plus grande, et il est très difficile de déterminer d'une manière précise le sens qu'il attache aux mots : *sens, imagination*, *opinion*, *science*, *raison*, etc., etc.

La pensée philosophique de Platon est si pleine d'obscurités et d'hésitations, que déjà dans les temps anciens, si nous en croyons Sextus Empiricus, il y eut des historiens qui le placèrent parmi les représentants du scepticisme.

Les critiques ont disputé et disputent encore sur l'authenticité des œuvres de Platon [1]. Celles qui jouissent d'une authenticité incontestable, et

1. On regarde généralement comme apocryphes l'*Hipparchias*, le *Minos*, l'*Alcibiades secundus*, l'*Axiochus*. Les lettres de Platon, l'*Epinomis*, le *Theages*, l'*Hippias major* et l'*Alcibiades primus*, sont, de l'avis de plusieurs, d'une authenticité douteuse ; il en est de même, des dialogues : *Parmenides*, *Cratylus* et *Philebus*.

qui suffisent pour se former une idée exacte de la pensée philosophique de Platon, sont les suivantes :

Le Phèdre (*de Pulchro*), le Phédon (*de Immortalitate*), le Banquet (*de Amore*), le Gorgias (*de Rhetorica*), le Timée (*de Generatione mundi*), le Théétètes (*de Scientia*), les dix livres *de la République* et le traité *des Lois*. Le Criton (*De eo quod est agendum*), et l'Apologie de Socrate possèdent une authenticité respectable, bien qu'elle ne soit pas à l'abri de tout doute.

Les écrits de Platon portent, à coup sûr, le sceau d'une profonde originalité ; il faut cependant reconnaître que certaines théories, certaines traditions des autres écoles et des autres philosophes exercèrent sur son génie une influence plus ou moins décisive. A côté des traditions égyptienne et orientales, à côté des réminiscences mythologiques, on trouve dans la doctrine de Platon des traces des écoles d'Élée, de Pythagore et d'Héraclite. Aristote, dont le témoignage en cette matière est d'une valeur toute particulière, confirme cette indication, et il donne à entendre qu'une des choses qui contribuèrent le plus à la fameuse théorie de Platon sur les *Idées*, fut la théorie d'Héraclite sur le *fieri* perpétuel du monde sensible et sur les substances singulières. La contingence et la mutabilité qui leur sont inhérentes, exigent, d'après Platon, l'existence de réalités distinctes, séparées et indépendantes des natures singulières et sensibles, réalités ou essences

(*idées*) immuables en elles-mêmes et éternelles : *Præter sensibilia et firmas mathematicas, res ait medias esse, a sensibilibus quidem differentes, eo quod perpetuæ et immutabiles sunt.*

§ LXVI. — THÉORIE DE PLATON SUR LES IDÉES ET SUR LA CONNAISSANCE.

Le point culminant de la Philosophie platonicienne et la clef de sa doctrine est la fameuse théorie des *Idées*, intimement liée avec la théorie de la connaissance humaine.

L'obscurité, le langage confus et jusqu'à un certain point contradictoire que l'on remarque dans Platon, quand il parle des idées, ont donné lieu aux interprétations les plus diverses. Pour nous, la théorie platonicienne des Idées, considérée en elle-même et dans ses rapports avec la théorie de la connaissance, peut se réduire aux points suivants :

a) La science a pour objet le nécessaire, l'immuable, l'absolu ; les choses mobiles et contingentes ne peuvent être l'objet de la science. Il suit de là que la sience ne peut consister dans la connaissance des choses singulières, visibles et matérielles que nous percevons par les sens, attendu qu'elles varient continuellement et qu'elles sont sujettes à un mouvement perpétuel, comme l'enseigne Héraclite.

b) La science a donc pour objet les idées, qui

représentent ce qu'il y a de nécessaire, d'immuable et d'absolu dans les choses. Les idées sont antérieures et supérieures à l'espace, au temps, aux individus et au monde visible; elles expriment les essences, c'est-à-dire, la vraie réalité des choses. Outre qu'elles sont des réalités supérieures, éternelles, elles sont aussi des notions universelles des choses, mais notions *innées*, qui ne tirent pas leur origine des sens, ni des abstractions et des comparaisons de l'entendement.

c) Les mêmes idées sont les types, les modèles, les exemplaires primitifs des choses singulières et sensibles, qui sont ainsi comme les impressions, les images, les imitations et les participations des idées universelles, immuables, intelligibles et éternelles. Les idées sont donc les véritables *êtres réels;* elles sont des objets *plus réels* que les objets sensibles, car la réalité de ceux-ci tire sa raison suffisante et son origine de la réalité des idées. D'où il suit que l'on doit considérer le monde sensible et matériel comme une pure imitation, une figure, une imitation partielle et une image imparfaite du monde intelligible, du monde des Idées.

d) Bien que toutes les idées aient un caractère commun de nécessité, d'immutabilité, d'indépendance et de supériorité par rapport au monde sensible, et qu'elles soient les types et la raison suffisante des choses singulières, cependant il existe entre elles un ordre hiérarchique. Le premier rang appartient à l'idée du *Bien;* les autres

prennent place au-dessous. L'idée du Bien est en outre le type, l'exemplaire suprême d'après lequel Dieu a mené à terme la création, ou, pour mieux dire, l'organisation du monde.

e) Mais quel est le lieu des Idées platoniciennes? où résident-elles? C'est là un des points obscurs de la théorie. Platon affirme que les Idées ne résident point dans le monde sensible, et qu'elles sont indépendantes de l'espace ; d'un autre côté, il enseigne, ou à tout le moins il indique, tantôt qu'elles existent par elles-mêmes et en elles-mêmes, tantôt qu'elles existent dans le monde intelligible, dans l'idée absolue et suprême du Bien dans l'homme. Il faut distinguer deux ordres de connaissance : l'une, inférieure et imparfaite ; l'autre, supérieure et vraiment scientifique. La première embrasse les sensations et la perception des objets singuliers et sensibles, avec leurs images et représentations. Cette connaissance n'atteint point ce qu'il y a d'immuable et de permanent, l'essence des choses : aussi ne mérite-t-elle point le nom de science. Elle manque de nécessité objective, de clarté et de certitude ; c'est seulement une *opinion*. Elle sert néanmoins à exciter, à diriger, à concentrer la raison, faculté supérieure, sur les idées, qui préexistent dans l'esprit, sommeillantes et à l'état latent. L'intuition de ces idées et de leur contenu, qui exprime l'essence et la réalité vraie, immuable et nécessaire des choses, est ce qui constitue le second ordre de connaissance, la connaissance

intelligible, la *science*. De là vient que, pour Platon, la science est une véritable *réminiscence* des idées intelligibles, préexistantes, et déjà vaguement connues, avec acquisition réelle de connaissances et de vérités nouvelles.

Bref, la grande théorie platonicienne des Idées, théorie qui constitue le fondement et l'essence de la philosophie du disciple de Socrate, revient à ceci : l'Idée, par rapport à Dieu, est son *intelligence ;* par rapport à l'homme, elle est l'*objet premier et réel* de l'entendement ; par rapport au monde extérieur et sensible, elle est l'*archétype*, l'exemplaire ; par rapport à la matière, elle est sa *mesure*, son sceau, son principe.

Si nous considérons cette théorie dans son application à la théorie de la connaissance, à laquelle elle sert de base, de principe et de forme, on peut la ramener aux termes suivants : Il y a deux mondes : l'un, éternel, intelligible, immuable et insensible ; l'autre, matériel, produit, changeant, visible et contingent. A ces deux mondes objectifs correspondent, de la part de l'homme, quatre degrés de connaissance :

a) L'*imagination*, qui perçoit les représentations des objets sensibles.

b) La *foi* (*fides*), par laquelle nous donnons notre assentiment à la réalité objective du monde extérieur, et qui nous fait connaître les choses sensibles, comme singulières et contingentes.

c) La *science rationnelle* (*ratio*), ou *démonstrative*, au moyen de laquelle nous connaissons les

idées en tant qu'elles constituent et qu'elles expriment les vérités et les objets de l'ordre mathématique.

d) Enfin, la *science intellectuelle* (*intellectus*) ou supérieure, l'intelligence intuitive des idées, et particulièrement de l'être absolu (*intelligentiam quidem ad supremum ipsum*), principe universel des deux mondes ; de l'idée du Bien, qui est au monde intelligible ce que le soleil matériel est au monde visible. Dans la théorie de Platon, cette idée du Bien est l'être des êtres, l'essence supérieure à toutes les essences, le principe réel de la vérité, de la science, et même de l'intelligence : en un mot, c'est Dieu même, principe et raison suffisante de toutes les choses, quoique supérieur aux choses et en étant distinct. Si grandes, ajoute Platon, que soient la beauté et l'excellence de la vérité et de la science, on peut hardiment affirmer que l'idée du Bien en est distincte et qu'elle les surpasse en beauté ; loin de l'identifier réellement avec le Bien, elles en sont des reflets et des images : ainsi, dans le monde sensible, la vision et la lumière ne sont pas identiques au soleil, bien qu'elles aient quelque analogie avec lui et qu'elles soient comme des dérivations de l'astre du jour [1].

1. Le texte suivant, où Platon expose et développe le point capital de sa théorie de la connaissance humaine, permettra au lecteur de juger de l'exactitude de notre exposition, et de suivre la marche des idées du philosophe athénien sur cette matière : « Sæpe audisti Boni ideam esse maximam disciplinam. An majus quid esse putas, sine

Comme nous l'avons déjà dit, la pensée de Platon sur la théorie de la connaissance, ou, à tout le moins, sa façon de l'exprimer, offre une certaine confusion. Il y a des passages où les sens extérieurs, la mémoire, le sens commun, la réminiscence et l'imagination apparaissent comme autant de modes et de facultés de la connaissance, et il y en a d'autres où ils sont présentés sous un jour différent.

A l'appui de ce que nous venons de dire, on peut apporter la doctrine que Platon développe dans le dialogue *Théétète* sur la connaissance humaine, doctrine qui, bien qu'elle coïncide au fond avec celle que nous avons déjà exposée, offre cependant certaines différences.

Le disciple de Socrate admet deux ordres d'*être*, objet possible de la connaissance : le premier, intelligible, immuable, incorporel; le second, sensible, corporel et changeant. La perception du premier s'appelle *intelligence*, et est la fonction

possessione Boni alia omnia possidere, quam sine Boni ipsius et Pulchri intelligentia, cætera intelligere... Sic et de animo cogita. Quando enim illi (Bono) inhæret, in quo veritas, et ipsum ens emicat, intelligit illud cognoscit que, et intellectum habere videtur. Illud igitur quod veritatem, illis quæ intelliguntur, præbet, et intelligenti usum ad intelligendum porrigit, Boni ideam esse dicito, scientiæ et veritatis, quæ per intellectum percipitur, causam. Cum vero adeo pulchra duo hæc sunt, cognitio scilicet ac veritas, si bonum ipsum aliud quam ista, et pulchrius æstimabis, recte putabis. Et quemadmodum lumen ac visum, solis speciem quamdam habere æstimare decet, idem vero ipsum esse, nequaquam ; ita cognitionem et veritatem, Boni ipsius speciem habere quidem aliquam, esse vero ipsum minime : augustior enim est ipsius

propre de la raison ; la perception du second relève des sens, et s'appelle *opinion*.

L'être intelligible et immuable qui constitue l'objet propre de la raison, est de deux espèces, à savoir : l'*intelligibile primum*, qui comprend et embrasse les idées divines, les intelligences supérieures et l'âme humaine ; et l'*intelligibile secundum*, qui renferme les nombres et les figures mathématiques : car, bien que ces objets soient incorporels et appartiennent sous ce rapport à l'ordre des objets intelligibles, ils offrent cependant une certaine infériorité relativement au contenu de l'*intelligibile primum*, parce qu'ils sont soumis à la multiplicité. La perception de l'*intelligibile primum*, ou, pour mieux dire, des essences qui y sont contenues, s'appelle *intelligence* ou sagesse intellectuelle ; la perception des essences mathématiques, qui constituent l'*intelligibile secundum*, se nomme *cogitatio intellectualis*.

Boni majestas... Solem quidem dices, ut arbitror, iis quæ videntur, non modo videndi præbere potentiam, verum etiam generationem, augmentum, nutritionem, cum ipse tamen generatio non sit. Atque ita dicas, Bonum iis quæ cognoscuntur dare non modo ut cognoscantur, sed esse insuper, et essentiam elargiri, cum ipsum essentia non sit, sed supra essentiam, dignitate ipsam et potentia superans ».

Platon continue en expliquant les quatre modes de connaissance que nous avons déjà mentionnés, et il conclut de la sorte : « Atque ad has quatuor proportione (*subjecti cognoscentis cum objecto*), quatuor itidem animi affectiones accipe. Intelligentiam quidem ad supremum (Bonum) ipsum ; ad secundum, cogitationem ; ad tertium, fidem ; ad postremum vero, assimilationem sive imaginationem ». *De Repub.*, lib, II, *circa finem*.

L'ordre sensible, comme objet de la connaissance, se divise aussi en deux : le *sensibile primum*, et le *sensibile secundum*. Au premier appartiennent tous les corps, avec leurs propriétés et leurs accidents, et ce genre de connaissance s'appelle *foi;* au second appartiennent les représentations et les images des corps, et sa perception reçoit le nom d'*imagination*.

En comparant cette phase de la théorie platonicienne de la connaissance avec celle que nous avons exposée plus haut, nous pouvons nous former une idée relativement exacte et suffisante de la pensée de Platon sur l'origine, la nature et le développement de la connaissance humaine. N'oublions pas non plus que Platon a coutume de nous présenter la raison comme une faculté intermédiaire entre la pure intelligence (*intellectus, sapientia*), perception intuitive et immédiate des Idées, des réalités divines, et l'opinion, connaissance des choses inférieures en comprenant dans celles-ci non seulement les choses sensibles, mais encore les mathématiques. Marsile Ficin, en exposant cette doctrine de Platon, suppose, non sans fondement, que sa véritable pensée est que la raison, quand elle se tourne vers les choses inférieures, participe à leur imperfection et aux erreurs de l'opinion ; et qu'au contraire, elle devient participante des choses divines et de leur perfection cognitive, quand elle se tourne vers les choses supérieures, vers l'intelligence, partie suprême et comme divine de l'âme, siège

de la sagesse et de la science proprement dite, tandis que la raison l'est de la connaissance. *Quoties (ratio) ad inferiora porrigitur, opinionis repletur erroribus et divina cogitare desistit; cum vero ad mentem sui ducem convertitur, divinorum cognitionem haurit. Quam proprio nomine in mente sapientiam, in ratione reminiscentiam Plato nuncupat.*

Cela étant, nous pouvons ainsi résumer, en la simplifiant, la théorie de Platon :

a) L'objet propre, général, de la connaissance humaine, considérée en tant que connaissance scientifique et parfaite, est le monde suprasensible des idées; monde permanent, éternel et immuable, comme les essences des choses identifiées aux idées.

b) L'objet propre, général, de la connaissance humaine, en tant que connaissance instable et imparfaite, c'est le monde des corps particuliers; monde contingent, variable et imparfait, comme le sont les éléments qui le composent.

c) Au monde suprasensible des idées correspond, comme faculté cognoscitive dans l'homme, l'*intelligence*, et au monde sensible, l'*opinion*. Mais dans l'une et dans l'autre de ces facultés il faut distinguer deux degrés : l'intelligence, en effet, ou est la connaissance supérieure des idées, essences des choses, considérées en elles-mêmes et dans leurs rapports avec le monde sensible et inférieur, et alors on l'appelle tantôt *esprit*, tantôt *sagesse*, tantôt *intelligence* simplement; ou

elle est la connaissance des idées qui constituent le monde et les vérités de l'ordre mathématique, et alors on l'appelle *raison*, et parfois *pensée* ou *science* (*cogitatio*, *scientia*). De son côté, l'opinion, en tant qu'elle est la perception de l'existence des objets singuliers, s'appelle *foi;* mais en tant qu'elle est la perception des représentations, images et espèces de ces objets, elle reçoit le nom de *représentation;* certains la nomment *imagination ;* d'autres, *conjecture.*

D'après ces indications, l'on peut former le *schema* suivant de la théorie platonicienne :

A) OBJETS

Genre ou Monde intelligible		Genre ou Monde sensible.	
Idées.	Mathématiques.	Corps.	Images.

B) FORMES DE LA CONNAISSANCE

Esprit.	Raison.	Foi.	Imagination.

Une théorie de la connaissance humaine, pour être complète, doit non seulement en marquer l'objet et le sujet, mais elle doit en outre en expliquer l'origine et la marche, et surtout montrer comment s'opère le passage de l'ordre sensible et contingent à l'ordre intelligible et nécessaire, qui constitue l'objet propre de la science. Aux prises avec cette dernière phase du problème de la connaissance, Platon ne trouve pas d'autre

moyen de le résoudre, qu'en recourant à l'hypothèse de la préexistence des âmes. Les réalités sensibles qui constituent le monde visible, et qui forment le premier objet de notre activité, ne renferment ni l'essence des choses, ni les conditions d'immutabilité, de certitude, d'évidence et de nécessité propres à la vérité; elles sont comme des images lointaines et voilées des idées, impuissantes par conséquent à nous mettre en possession de la vérité. Bien qu'incapables de nous fournir par eux-mêmes la perception des idées et de la vérité, cependant les objets sensibles provoquent l'âme à fixer son regard sur les idées, ce à quoi elle arrive en se concentrant en elle-même et en s'abstrayant du monde extérieur. Et si l'âme, en se concentrant en elle-même, découvre et connaît les idées dont elle n'avait aperçu qu'une lueur fugitive errant sur les objets sensibles, c'est parce que les idées existent dans le fond de l'âme, quoique oblitérées et comme ensevelies dans les ombres de l'oubli. Une pareille hypothèse n'est plausible qu'autànt que l'on admet qu'avant leur union au corps, les âmes humaines ont existé, ont fait partie du monde intelligible, et ont vécu en communication directe avec les idées ; elles en ont emporté le souvenir dans leur état d'union avec le corps, qui les a plongées dans une sorte d'oubli et d'ensevelissement mental. Ainsi, la science dans l'homme est une pure réminiscence ; elle ne s'acquiert point, elle se réveille et se reproduit : *Discere est reminisci.*

§ LXVII. — MÉTAPHYSIQUE ET PSYCHOLOGIE DE PLATON.

a) Pour Platon, Dieu est l'être absolu, le bien suprême, l'idée créatrice des choses. Comme le soleil est l'origine et la raison suffisante de la lumière et de la vie du monde sensible, ainsi Dieu est l'origine et la raison suffisante du monde intelligible, des idées, et du monde sensible ; de la vérité, de la raison, du bien, de la perfection qui resplendissent dans le premier ; de l'ordre, de la distinction, de la beauté du second. Cause unique, suprême et toute-puissante, Dieu est le principe, la mesure et la fin des choses dans l'ordre physique, en tant qu'Être supérieur et très parfait ; dans l'ordre moral, comme premier législateur et justice souveraine. Néanmoins, il y a deux choses qui échappent à l'action, et encore plus à la causalité de Dieu : la matière et le mal.

b) Dieu est à la fois réalité suprême, vie suprême, bonté suprême ; et, comme *tel*, il est l'infini et la cause de tout bien, de toute vie, de toute réalité, et par conséquent du monde et des êtres qu'il renferme. Mais comme ces êtres sont des copies, des imitations, des impressions des idées, l'action productive de Dieu présuppose une matière générale, quelque chose qui puisse recevoir ces impressions des idées et l'action de Dieu. Il existe donc une matière improduite, éternelle,

indépendante de la causalité divine. Le monde est donc le résultat de trois causes : Dieu, l'idée et la matière.

Quelle est la nature de cette matière ? Ici règne la même obscurité que dans la question relative à la subsistance des idées : Pour les uns, la matière platonique est l'espace ; pour les autres, c'est le néant ; certains pensent qu'elle est une entité imparfaite, informe, et purement potentielle, analogue à la *materia prima* d'Aristote ; enfin, il en est qui croient que l'on doit la concevoir comme une masse chaotique, comme un corps privé de formes distinctes, et cette opinion est celle qui paraît le mieux répondre à la théorie cosmologique de Platon, prise dans son ensemble. A la vérité, l'on rencontre dans ses œuvres des textes favorables à ces différentes hypothèses, ce qui nous porte à croire que l'illustre philosophe n'avait point sur ce sujet des idées très claires et très fermes. Quoi qu'il en soit, l'on peut s'en tenir aux points suivants :

c) D'après la cosmologie platonicienne, le monde est éternel quant à la matière, et il n'a été produit par rien que dépendamment de la préexistence et des conditions nécessaires de la matière, et d'une manière subordonnée aux idées archétypes des choses. Cette matière est l'origine et la cause du mal, qui est par conséquent indépendant de Dieu, comme la matière, sa cause. Donc le mal est nécessaire, fatal et irrésistible dans le monde. *Impossibile est mala penitus extirpari :*

nam bono oppositum aliquid esse semper, necesse est.

d) Il n'y a qu'un monde; sa figure est sphérique, et au centre réside l'*âme universelle*, émanation de Dieu, qui, par elle, vivifie, gouverne et anime le monde visible, spécialement les astres, que l'on peut par conséquent appeler dieux contingents, dieux mineurs. Le monde est donc un véritable animal, et un animal doué d'intelligence : *Quocirca dicendum est hunc mundum animal esse, idque intelligens.*

Il n'est pas inutile de faire remarquer que cette théorie théologico-cosmologique, telle que nous venons de l'exposer, exprime la pensée de Platon dans ce qu'elle a de plus probable. Ici comme ailleurs règne une assez grande confusion, et l'on se heurte parfois à des idées contradictoires. La fameuse conception trinitaire ne saurait échapper à cette ambiguïté, qu'on la considère en elle-même ou dans ses relations avec la production et la nature du monde. Cette trinité platonicienne qu'exaltent ceux qui ne veulent pas entendre parler de la Trinité chrétienne, nous est parfois présentée comme composée de l'*Unum*, du *Logos* ou raison, et de l'*Anima mundi;* d'autres fois elle nous apparaît sous la forme du *Bonum*, du monde intelligible ou archétype, et de l'esprit ou forme de l'univers ; dans certains textes, le premier terme de la trinité platonicienne, c'est l'idée du bien ; le second, l'ensemble des autres idées intelligibles qui procèdent du bien ; et le troisième, les idées incorpo-

rées dans la matière, qui forment et qui distinguent les essences matérielles, ou, pour mieux dire, le monde visible, impression multiple et incarnation des idées intelligibles. L'idée du Bien apparaît, tantôt comme identifiée à l'essence divine, tantôt comme premier effet de celle-ci.

Ici, l'on nous dit que Dieu est le principe unique, la cause universelle de toutes les choses, des intelligibles et des éternelles, comme des sensibles et des temporelles ; là, on nous apprend que Dieu produit seulement l'intelligence première et l'âme universelle, qui, à leur tour, produisent les réalités inférieures.

De là la diversité comme infinie de sentiments, qui, de tout temps, a régné parmi les disciples de Platon et chez les admirateurs les plus enthousiastes de la conception trinitaire. En tout cas, cette conception n'a rien ou presque rien de commun avec la conception précise, concrète et définie de la Trinité chrétienne. Sans parler de la confusion et de la multiplicité des sens, qui caractérisent la trinité platonicienne, la Trinité chrétienne est et sera toujours placée à une distance immense d'une fausse trinité, dans laquelle il n'y a rien qui ressemble à la distinction réelle et hypostatique des trois personnes divines, encore moins à leur égalité absolue, consubstantielle et essentielle. D'un autre côté, peut-on établir une comparaison entre la nature, les attributs, les effets de l'Esprit-Saint de la Trinité chrétienne, et la nature, les attributs, les effets de l'âme

universelle du monde? A supposer même que Platon ait accordé la divinité et la personnalité à cette âme universelle, hypothèse, d'ailleurs dépourvue de certitude et même de probabilité, il n'y aurait aucune analogie entre cette âme universelle du monde, qui implique une conception panthéiste du κόσμος, et l'Esprit-Saint, dont la nature et les fonctions sont incompatibles avec toute conception panthéiste. Si l'on ajoute à cela que les deux termes secondaires de la trinité platonicienne procèdent du premier, ou par émanation, ou par création, mais en aucun cas par la procession *sui generis* de la Trinité chrétienne; si l'on se rappelle que Platon, et plus tard Philon et les Néo-Platoniciens alexandrins appliquèrent des noms mythologiques et allégoriques aux termes de la trinité, qui devenaient ainsi comme les personnifications de certaines idées abstraites, il faudra bien reconnaître qu'il s'agit ici de conceptions trinitaires qui offrent à peine une lointaine et imparfaite analogie avec la conception trinitaire du Christianisme. Si nous écartons la personnification allégorique de certaines idées et des rapports que nous concevons naturellement entre l'être, l'intelligence et la vie, la trinité platonicienne, celle de Philon et des Alexandrins sont réduites à rien en tant que conceptions d'une trinité divine et personnelle. Ce qu'il y a au fond de ces conceptions improprement nommées trinitaires, c'est l'affirmation que l'existence et la formation du monde matériel

présuppose l'existence d'idées archétypes, et l'affirmation de l'immanence d'un monde intelligible et idéal dans le monde visible et corporel.

e) L'âme humaine est une dérivation, une émanation de l'âme universelle. On y distingue deux éléments : l'un *divin*, l'âme rationnelle et intelligente, qui existait avant de s'unir au corps ; l'autre *animal*, qui se manifeste dans l'âme en vertu de son union avec le corps. En d'autres termes : l'âme de l'homme est un esprit qui, avant d'être uni au corps, vit dans la région pure des idées, et qui, en s'unissant au corps, perd une partie de sa pureté spirituelle, et devient terrestre et animal [1]. La partie supérieure est immortelle, et recouvre sa perfection en se séparant du corps, tandis que l'inférieure ne survit pas à la mort. La partie rationnelle et supérieure de l'âme réside dans la tête ; l'inférieure se divise en deux parties : la *concupiscible* a son siège dans le foie et dans les viscères abdominaux ; l'*irascible* demeure dans la poitrine et dans le cœur.

f) L'âme raisonnable est une substance qui se meut elle-même, une essence dotée de facultés cognitives et affectives supérieures et inférieures. Toutes ces facultés, particulièrement les cognitives, perdent leur vigueur et s'obscurcissent, à

1. Tel est le sentiment que les modernes ont coutume d'attribuer à Platon ; néanmoins quelques-uns d'entre eux, et presque tous les anciens supposent, peut-être avec plus de raison que le philosophe athénien admettait dans l'homme deux âmes : l'une inférieure et sensible, l'autre supérieure et rationnelle.

cause de l'union de l'âme avec le corps, ou, pour mieux dire, de son emprisonnement dans le corps. En effet, il n'y a pas de véritable union substantielle entre l'âme et le corps ; il n'y a qu'une union accidentelle, de moteur à mobile, de cause principale à instrument. De là, l'obscurité et l'insuffisance de la connaissance humaine, tant qu'elle ne passe pas de la sensation et de la perception des choses sensibles et singulières à l'intuition rationnelle et supérieure des idées. Les sensations et les perceptions intellectuelles qu'elles déterminent, ne sont que les voix confuses, les reflets fugitifs et voilés de la caverne allégorique, imaginée par le disciple de Socrate, pour symboliser les résultats de l'union de l'âme avec le corps dans la vie présente, particulièrement en ce qui touche la réalité de la connaissance et l'acquisition de la science [1].

L'acquisition de la science, considérée dans son sens propre, comme connaissance de la réalité permanente et de l'essence des choses, étant une pure réminiscence (*disciplinam videlicet nostram, nihil aliud esse quam reminiscentiam*)

1. Imaginez-vous, dit Platon, une caverne illuminée par un grand feu, avec une seule porte ouverte du côté où pénètre le soleil, et, dans cette caverne, des hommes enchaînés, le dos tourné à la porte, contemplant les ombres et les figures qui apparaissent et disparaissent sur les parois de la grotte, et écoutant les voix confuses de ceux qui parlent au dehors, sans percevoi distinctement ce qu'ils disent. Voilà une image de la condition de l'homme sur la terre, et particulièrement en ce qui touche la nature et l'objet de ses connaissances. La caverne, c'est la terre ; le feu allumé, ce sont les sens et l'intelligence ;

des idées et des connaissances préexistantes dans l'âme avant son union avec le corps, est indépendante de celui-ci et des sens ; elle est comme innée et surnaturelle à notre âme, qui existait et était en possession de la science avant son union avec le corps : *et secundum hoc necesse est nos in superiori quodam tempore, ex quorum nunc reminiscimur, didicisse.* Il est bon ici d'insister sur ce que nous avons déjà noté, à savoir : que la pensée psychologique de Platon est souvent obscure et même contradictoire. Tantôt il préconise la noblesse supérieure et la spiritualité parfaite de l'âme, et tantôt il se rapproche des conceptions plus ou moins matérialistes des écoles antésocratiques, particulièrement de celle d'Empédocle. Après avoir indiqué l'opinion de celui-ci sur la substance de l'âme, qu'il supposait composée des quatre éléments, au moyen desquels elle connaît toutes les choses composées à leur tour des mêmes éléments, Aristote ajoute que la théorie de Platon coïncide avec celle du philosophe d'Agrigente. Avec lui, il enseigne que l'âme est composée des éléments principes des choses et fondement de leur connaissance en vertu de la ressem-

la région lumineuse hors de la caverne, c'est la région des Idées illuminées par Dieu, qui est l'Idée suprême et le soleil de ce monde idéal ; la vision des figures fantastiques et des ombres qui apparaissent sur les parois, et les voix confuses, représentent la perception des objets par les sens ; les prisonniers enfin, les épaules tournées à la région de la lumière, ce sont les âmes ensevelies dans le corps, et séparées de la région lumineuse des Idées.

blance qui existe entre les éléments de l'âme et ceux des choses connues : *Eodem autem modo et Plato in Timæo animam facit ex elementis : cognosci enim simile simili, res autem ex principiis esse.*

Ajoutez à cela que, suivant le témoignage autorisé d'Aristote, Platon, en d'autres lieux de ses œuvres, considère l'âme, tantôt comme un nombre qui se meut, tantôt comme une harmonie, tantôt comme un simple moteur du corps, sans marquer les conditions de ce mouvement, encore moins la raison suffisante et la nature de l'union de l'âme motrice au corps mobile, comme le lui reproche Aristote avec raison : *Copulant enim et ponunt in corpus animam, nihil ultra determinantes propter quam causam et quo modo.* C'est aussi avec justice qu'il reprend Platon et ses disciples de ce que, à force de faire uniquement attention à l'âme, sans considérer ses véritables relations avec le corps et les conditions de son union avec lui, ils sont tombés dans les fables des Pythagoriciens (*secundum Pythagoricas fabulas*) sur la transmigration des âmes et l'indifférence de celles-ci à s'unir à quelque corps que ce soit [1].

On sait que Platon admettait non seulement la préexistence des âmes, mais encore la métempsycose ; d'après lui, les vicissitudes et la condition

1. Hi autem solum conantur dicere quale, quid sit anima, de susceptivo autem corpore nihil amplius determinant : tanquam possibile sit, secundum Pythagoricas fabulas, quamlibet animam quodlibet corpus ingredi. *De Anima*, lib. I, cap. IV.

de l'âme dans ces transmigrations dépendaient de son degré d'élévation au-dessus des choses sensibles, de sa purification dans l'ordre intellectuel et affectif, de l'acquisition de la science et de la pratique des vertus morales : *Voluptates quæ in discendo percipiuntur studiose sectatus fuerit, animumque decoraverit temperantia, justitia, fortitudine, libertate, veritate.*

§ LXVIII. — MORALE ET POLITIQUE DE PLATON.

« Sur le bien et le mal, Platon disait », écrit Diogène Laërce, « que la fin de l'homme est la ressemblance avec Dieu ; que la vertu suffit à elle seule pour le bonheur, mais, elle a besoin des biens du corps comme d'instruments et d'auxiliaires, par exemple, de la force, de la santé ; les biens extérieurs lui sont aussi nécessaires, comme les richesses, la noblesse, la gloire ; mais, alors même qu'il manquerait de ces choses, l'homme sage et vertueux serait encore heureux ».

Cette pensée de faire consister la perfection morale de l'homme dans l'imitation de Dieu ; l'importance que Platon donne à la vertu, comme au plus grand des biens humains ; ses idées sur l'action de la Providence à l'égard des hommes ; enfin, sa théorie sur les quatre vertus principales comme moyens de perfectionnement moral de l'individu et de la société, mettent en relief l'existence de sa morale, considérée dans ses princi-

pes et dans ses maximes générales. Nous disons à dessein « dans ses principes » : car, si nous abandonnons le terrain des maximes générales de l'éthique platonicienne, si nous descendons à des points particuliers et aux applications concrètes spécialement dans l'ordre politico-social, nous nous heurtons aussitôt au païen, au philosophe privé des lumières, dépourvu de la certitude que fournissent en ces matières la morale de l'Évangile et la conception chrétienne. Nous verrons le divin Platon enseigner que la vie domestique doit disparaître ; que l'esclavage est une institution fondée sur la nature même et légitimée par l'infériorité de certains individus ; que les femmes doivent être communes ; que l'on doit abandonner les enfants contrefaits et infirmes ; qu'à un malheureux, malade, impuissant, on doit refuser les aliments et toute assistance, attendu qu'il n'est utile ni à lui-même ni aux autres hommes, et que les pères ne doivent pas intervenir dans l'éducation des fils [1].

1. Celui qui veut voir avec quelle sévérité et quel sang-froid Platon développe des doctrines si horribles, n'a qu'à lire les livres *de Republica* et *de Legibus*. Notons particulièrement le passage suivant, qui condense la pensée de Platon et qui résume son idéal politico-social : « Prima igitur civitas est respublica legesque optimæ, ubi quam maxime per universam civitatem priscum illud proverbium locum habet, quo fertur vere amicorum omnia esse communia. Certe, in hoc præcipue virtutis erit terminus, quo nullus poni rectior poterit, si alicubi, videlicet, aut fit istud, aut unquam fiet, ut communes mulieres sint, communes et liberi, communis quoque omnis pecunia, omnique studio quod proprium dicitur, undique e vita remo-

Heureusement, la valeur scientifique et la partie pratique de pareilles maximes sont singulièrement affaiblies et contre-balancées par des doctrines de la plus haute moralité, et surtout par la tendance générale éthique, par le sentiment religieux qui brille dans les écrits de Platon, qui, sous l'inspiration de la tradition socratique, accorde une importance particulière à la perfection morale de l'homme, et lui subordonne en quelque sorte la perfection scientifique, la Philosophie elle-même et les arts.

Platon enseigne et affirme également : *a*) que la vertu doit être préférée aux richesses et aux plaisirs, qui, comparés à elle, ne méritent même pas le nom de *bien; b*) que non seulement nous devons honorer Dieu et lui demander aide, mais qu'il doit être encore le principe et comme l'inspirateur de nos paroles (*a diis enim necesse est omnium et dictorum et consiliorum initia proficisci*), de nos conseils et de nos résolutions; *c*) que l'homme doit s'abstenir de faire mal à un autre homme, alors même qu'il aurait reçu de celui-ci des injures et des dommages graves (*etiam graves injurias et acerbas fraudes*); et *d*) que Dieu est la loi des sages et des hommes ver-

tum sit, usque adeo ut ea etiam quæ propria singulis natura sunt communia quodam modo fiant... Talem utique civitatem, sive di, alicubi, sive deorum filii una plures habitent, ita viventes eamque servantes, omni referti gaudio vivunt. Quapropter reipublicæ exemplar non alibi considerare oportet; sed, hac inspecta, talem maxime pro viribus quærere ». *Op. Plat.*, pag 901.

tueux, comme le plaisir est la loi des vicieux : *Deus enim sapientibus est lex, stultis autem voluptas.*

Cette grande pensée, vraiment digne d'un philosophe chrétien, est le corollaire d'une autre pensée non moins profonde et non moins chrétienne, à savoir : que la servitude et la liberté immodérées sont choses détestables, comme la servitude et la liberté modérées sont choses excellentes ; mais la servitude et la liberté seront modérées et légitimes, quand elles seront vivifiées par le principe divin, non par la volonté de l'homme ; quand la loi qui les règle, le motif qui les inspire, la fin et l'intention du sujet seront la volonté sainte et juste de Dieu, et non la volonté arbitraire de l'homme. Quand Dieu est le principe et la fin de l'obéissance, celle-ci sera modérée et n'avilira pas l'homme; mais il n'en sera pas de même, si le principe et le terme de cette obéissance est l'homme : *Servitus enim ac libertas immoderata quidem pessima res est, moderata vero res optima. Moderata autem servitus est, cum Deo servitur ; immoderata, cum hominibus : Deus enim sapientibus est lex, stultis autem voluptas.*

Suivant la théorie politico-sociale de Platon, la mission de l'État est de faire régner la justice, en donnant à chacun ce qui lui appartient, c'est-à-dire, en faisant que les fonctions exercées par chaque membre de la société soient en rapport avec la condition, les facultés et les forces indivi-

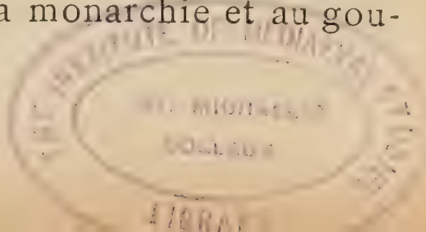
duelles. De là l'*organisme* social et politique imaginé par notre philosophe, et d'après lequel l'État doit renfermer trois classes fondamentales :

a) Les *philosophes* ou sages, qui représentent la tête et l'intelligence dans l'État ;

b) Les *guerriers*, qui représentent le cœur de l'État ;

c) Le *peuple*, qui comprend : les artisans, les commerçants, les agriculteurs, les esclaves, et qui représente la partie inférieure et animale de l'homme. Aux premiers, on doit confier le pouvoir législatif et exécutif, le gouvernement de l'État ; aux seconds appartient la défense de l'État ; aux troisièmes est dévolu le soin de la partie économique de la société, la production des choses nécessaires à la subsistance des citoyens et à la conservation de l'État. Biens et maux, intérêts, aptitudes, affections, dépendent absolument de l'État, et disparaissent devant l'intérêt et devant la volonté toute-puissante de l'État. Naissance et éducation, vie et mort, mariage et famille, liberté et esclavage, arts et sciences, religion et culte, tout doit se conformer aux exigences de l'État et aux ordres de sa volonté.

En ce qui touche les formes politiques du gouvernement, Platon, après avoir énuméré les trois ou quatre formes fondamentales, et avoir indiqué la nature et les conditions de la tyrannie dans laquelle toutes peuvent tomber, sans accorder à aucune d'elles une préférence absolue, donne cependant une préférence relative à la monarchie et au gou-



vernement d'un petit nombre : *Recta illa civitatis administratio vel apud unum, vel apud paucissimos certe est quærenda.*

A en juger d'après certains textes, Platon fait consister la légitimité et la bonté d'un gouvernement dans la bonté, la justice et la rectitude des fins que se propose le gouvernant, de telle sorte que la juste constitution de l'État, la bonté et la perfection d'un gouvernement reviennent à un esprit d'absolutisme subjectif et personnel. « Si le gouvernant est sage, juste et prudent, s'il travaille à améliorer la condition de ses sujets, le gouvernement sera bon et droit; peu importe que la sujétion soit volontaire ou involontaire, ou que le gouvernant se conforme aux lois écrites et aux institutions du pays : *Qui arte quadam imperant, volentibus, an nolentibus, secundum scripta an absque scriptis institutisque et legibus, nihil refert.* Si les magistrats gouvernent bien, alors seulement nous dirons que l'État est ce qu'il doit être, et que son gouvernement est vraiment juste et légitime [1] ». Les gouvernants et les princes ne commettent aucune faute, quoi qu'ils fassent. *Quidquid prudentis principes*

1. « Necesse est igitur eam maxime ac solam rectam existimare rempublicam, in qua qui magistratibus funguntur, revera gubernare sciunt, sive legibus, seu absque legibus dominentur, sive volentibus, sive invitis. Quatenus enim scientia et justitia freti ex deteriori meliorem pro viribus civitatem efficiunt atque servant, eatenus rectam appellari rempublicam volumus, et in eo ipso duntaxat definitionem rectæ gubernationis consistere : cæteras vero omnes, neque legitimas nec veras dici putandum ». *Oper.*, pag. 215.

agant, nunquam delinquunt, pourvu qu'ils aient en vue le bien des sujets ; et il serait ridicule de les blâmer quand ils obligent ceux-ci à exécuter ce qu'ils considèrent comme juste et honnête, alors même que cela serait contraire aux lois et aux coutumes du pays : *Cum aliqui coguntur præter patrias leges moresque facere quæ justiora, meliora, honestioraque sunt, ridiculosissimus omnium erit quisquis vim eam vituperabit.*

Cette doctrine, plus digne du commensal de Denys de Syracuse que du disciple de Socrate, ouvre la voie à l'arbitraire de la tyrannie. Heureusement, Platon, en d'autres endroits, réprouve un semblable absolutisme ; il reconnaît la nécessité de lois qui servent de norme commune et générale aux citoyens : *Quod communius est, quodque et pluribus et plurimum conducere putant instituendum.* Il affirme même que non seulement les citoyens, mais encore les rois, sont soumis à l'empire des lois : *Cum leges imperent, non solum civibus aliis, sed etiam regibus ipsis.*

On trouve comme un corollaire de l'importance exceptionnelle que Platon accordait aux qualités et aux conditions personnelles du gouvernant, dans cette sentence enseignée en divers endroits : que « la Philosophie, science supérieure, est nécessaire au bon gouvernement des sociétés ».

---

§ LXIX. — CRITIQUE.

L'exposition que nous venons de faire de la morale et de la politique de Platon, montre que l'une et l'autre laissent beaucoup à désirer : la première, à cause de certaines maximes détestables et de doctrines horribles ; la seconde, à cause de son caractère utopique, et surtout de ses tendances socialistes et communistes. En effet, la théorie politique de Platon sur la famille, la propriété, l'éducation, est une théorie communiste, tandis que sa conception de l'organisme de l'État et de son action toute-puissante respire le plus pur socialisme.

On peut à peine concevoir comment des historiens et des critiques, soit hétérodoxes, soit même orthodoxes, aient osé nous offrir la république de Platon comme une préface et une sorte de modèle de la république chrétienne de l'Église. Ce n'est que sous l'empire des préjugés de religion et d'école, et d'idées systématiques, que l'on peut découvrir un rapport quelconque de ressemblance entre l'Église du Christ, avec sa morale pure et élevée, et la république de Platon, où le fils ne connaît point sa mère, ni la mère son fils ; où celui-ci est arraché à la puissance paternelle pour être livré à l'État dès les premières années ; où l'homme n'a pas la liberté de choisir sa vocation et son état ; où la

la vie de famille est viciée dans sa source même par la communauté des femmes ; où l'infanticide cesse d'être un crime pour devenir un devoir ; où, pour le dire en un mot, la propriété, la famille, et jusqu'à la liberté de la conscience humaine, sont violées, anéanties, foulées au pieds.

N'oublions pas en effet, que l'absorption de l'individu par l'État n'est point limitée aux relations de l'homme avec le fini : mais qu'elle s'étend à ses rapports avec l'infini ; elle dépasse la sphère politique, pour embrasser la sphère religieuse ; elle ne se restreint point aux fins et aux intérêts temporels, civils, naturels et transitoires; mais les intérêts religieux surnaturels, éternels, sont eux-mêmes sacrifiés à l'État. Cela suffit pour établir une distance infinie, une véritable contradiction, entre la République de Platon et l'Église de Jésus-Christ, qui, dès son berceau, défendit par la parole et par l'exemple la liberté et la dignité de la conscience de l'homme dans la sphère religieuse, affirma l'incompétence de l'État à diriger l'homme vers sa fin éternelle, la supériorité de l'ordre surnaturel et divin sur l'ordre naturel et humain. Dans la conception chrétienne, l'ordre religieux constitue une sphère supérieure, éternelle, autonome, à laquelle se subordonne la sphère civile et politique ; tout le contraire a lieu dans la conception de Platon : l'ordre politique absorbe l'ordre religieux ; le principe divin est subordonné au principe humain ; le fini et le temporel l'emportent sur l'infini et l'éternel.

Dans sa métaphysique, et particulièrement dans sa théodicée, Platon s'élève à une hauteur qu'aucun philosophe n'avait atteinte, avant lui. Cependant, quand on va au fond des choses, quand on examine avec soin ses doctrines et ses affirmations dans le détail, on remarque que sa conception de la Divinité, bien qu'elle ne cesse pas d'être élevée, même extraordinaire pour un philosophe païen, est défigurée par des erreurs qui diminuent sa valeur scientifique, telles que l'existence du *démiurge*, être intermédiaire entre Dieu et le monde, et surtout, l'éternité de la matière. A cela s'ajoute l'obscurité qui règne sur la véritable nature du démiurge et de la matière éternelle, sur le mode d'existence des Idées, qui apparaissent tantôt comme des types existants dans l'intelligence divine, tantôt comme des substances subsistantes en elles-mêmes et par elles-mêmes ; tantôt supérieures à Dieu et indépendantes de lui, tantôt subordonnées à sa puissance et à sa volonté.

Il y a lieu de faire la même observation sur la psychologie de Platon. Sublime et véritablement philosophique quand elle proclame la spiritualité de l'âme, quand elle démontre son immortalité, quand elle reconnaît sa divine origine, et qu'elle place l'essence de la science et la possession de la vérité dans la connaissance du nécessaire, de l'immuable, de l'éternel, de l'Idée, cette même psychologie déchoit et perd son élévation, quand elle réduit la science à une pure réminiscence,

quand elle nous parle de la préexistence des âmes et de la métempsycose, de l'union accidentelle de l'âme avec le corps, de ses purifications et de ses ascensions. Aussi, dans la suite, les manichéens, les gnostiques et les philosophes alexandrins trouveront les germes de leurs théories dans les théories cosmologiques, théologiques et psychologiques de Platon. Bref, le caractère dominant, en même temps que le vice radical de la Philosophie de Platon, est un dualisme absolu et irréductible : dualisme cosmologique entre le monde intelligible et le monde visible ; dualisme théologique entre Dieu et la matière ; dualisme psychologique entre l'âme et le corps dans l'homme. Non seulement Platon n'est point parvenu à ramener à une unité supérieure les deux premiers dualismes, au moyen du concept de la création et de la théorie des idées divines, entendues au sens de la Philosophie chrétienne, mais il a été encore impuissant à résoudre dans l'unité de la nature et de la personne le dualisme psychologique, comme y est arrivé Aristote, au moyen de sa théorie sur la génération et la forme substantielle.

Un autre des caractères principaux de la Philosophie platonicienne, c'est l'idéalisme, que l'on retrouve au fond de la théorie des Idées et de la théorie de la connaissance. Le peu de valeur donnée aux objets extérieurs, en ce qui touche l'infini et la constiution de la science ; l'influence nulle et même indirectement préjudiciable des

sens et de la sensation sur le développement de la connaissance ; la théorie de la réminiscence ; les idée innées, et la subsistance des idées antérieures au monde et indépendantes de lui : tout porte à l'idéalisme. La Philosophie, pour Platon, est la science des Idées, des intuitions *a priori;* les faits sensibles, les êtres individuels, l'observation et l'expérience, sont de nulle importance. De là sa prédilection marquée pour les mathématiques et pour la géométrie, laquelle, comme la Philosophie platonicienne, élève son édifice scientifique, en prenant pour bases les idées de ligne, de triangle, de cercle, etc. : idées abstraites, indépendantes de la matière et de ses transformations, bien que la matière soit comme le reflet et la copie de ces figures idéales.

Cet idéalisme de Platon est un idéalisme *sui generis*, qui ressemble très peu à l'idéalisme de la Philosophie moderne : celui-ci est un idéalisme généralement subjectif et sceptique, tandis que l'idéalisme de Platon est objectif et dogmatique. Les Idées de Platon ne sont point de pures modifications des facultés cognitives, sans objet réel, comme le supposent certains modernes idéalistes ; mais elles sont les essences objectives et subsistantes. Les Idées de Platon ne sont pas non plus les monades originaires et primitives de Leibnitz, dotées de la faculté représentative et de la pensée ; elles sont, au contraire, les objets mêmes de la pensée, qui est pensée pure, connaissance vraiment intellectuelle, en tant qu'elle entre en

contact intime avec la réalité et l'essence des idées. Enfin, l'idéalisme de Platon n'exclut pas la réalité objective du monde extérieur ni sa cognoscibilité, bien qu'il les place au-dessous de la réalité et de la cognoscibilité des Idées : il est, par conséquent, très éloigné de l'idéalisme subjectif de Fichte, qui réduit le monde extérieur à un phénomène de conscience.

Du reste, et pour peu que l'on veuille réfléchir, on découvre des analogies remarquables entre Platon et Kant, touchant la théorie de la connaissance : l'un et l'autre s'accordent à refuser aux sens la perception de la réalité objective des corps, et ils les limitent à des transformations et à des modifications fugitives; l'un et l'autre affirment que les idées ou concepts purs de l'ordre intelligible ne dépendent point des sensations.

Si Platon reconnaît que les sens fournissent seulement à l'homme la connaissance des accidents extérieurs, du flux et reflux des phénomènes du monde matériel, mais non de leur réalité et de leur substance, Kant reconnaît à son tour que les sens nous donnent la connaissance ou intuition *phénoménique* du monde extérieur, non la connaissance de sa réalité objective, de sa substance, du *monisme*. Si Platon explique par les idées innées la possibilité de la connaissance intellectuelle, Kant l'explique par le moyen des formes subjectives des concepts *a priori*, qui équivalent en réalité aux idées innées. Platon et Kant se séparent seulement alors qu'il s'agit

de déterminer la valeur objective de ces idées, valeur que le premier reconnaît et que le second nie, détruisant par cette négation l'existence et même la réalité de la science. L'avantage reste ici au philosophe grec, qui sut s'arrêter au seuil du scepticisme, seuil que franchit le philosophe de Kœnigsberg, après avoir parcouru en compagnie, ou, si l'on veut, à la suite de Platon, le champ de l'idéalisme. Il est vrai que le philosophe allemand est plus logique, car le scepticisme est la conséquence naturelle de l'idéalisme.

Nous avons déjà remarqué que Platon, bien que disciple de Socrate, ne le fut pas du *seul* Socrate : on peut aussi le regarder comme disciple d'Héraclite, des Pythagoriciens, des Éléates, et même des prêtres de l'Égypte et de l'Orient. La Philosophie de Platon embrasse des horizons bien plus étendus que les horizons bornés de la Philosophie socratique, limitée, comme nous l'avons vu, à un essai de morale et à quelques notions psychologico-théologiques et politiques. La Philosophie platonicienne, au contraire, pénètre bien plus avant dans les profondeurs de l'ontologie, de la théodicée, de la dialectique, des sciences politico-sociales et des mathématiques. Pour les écoles antérieures à Socrate, la Philosophie de l'*objet* existait seule pour Socrate, il y avait à peine autre chose que la science du *sujet* comme être moral; en Platon et avec Platon, la Philosophie entre en possession de l'*objet* et du *sujet* simultanément, et

le dernier est étudié sous ses divers aspects, et dans ses relations multiples et complètes.

§ LXX. — DISCIPLES ET SUCCESSEURS DE PLATON.

Laissant à part le fondateur de l'école Péripatéticienne, principal disciple de Platon, ses successeurs dans la *première* Académie, et avant que de celle-ci sortissent l'Académie *moyenne* et la *nouvelle*, dont nous parlerons plus tard, furent les suivants :

a) *Speusippe*, cousin et successeur immédiat de Platon, qui gouverna l'Académie depuis l'an 347 avant J.-C., jusqu'à l'an 339, qui fut l'année de sa mort.

D'après Sextus Empiricus, il admettait comme *criterium* de la vérité, la raison pour les choses intelligibles, les sens pour les choses sensibles : il s'éloignait ainsi du maître et en atténuait la doctrine. Mais le caractère principal de la doctrine de Speusippe est la direction pythagoricienne qu'il imprima à la Philosophie de son maître ; il y introduisit, ou à tout le moins y développa l'idée pythagoricienne de l'émanation, et fit de fréquentes applications de la théorie des nombres à la Philosophie platonicienne.

A en juger par quelques passages d'Aristote, Speusippe défigura la doctrine de son maître en un autre point de plus grande importance, en opi-

nant que la bonté et la perfection sont des attributs propres des choses produites, plus que de Dieu, principe suprême du monde [1]. Cette affirmation est en harmonie avec la théorie que l'on attribue à Aristote lui-même et à d'autres auteurs, d'après laquelle l'origine et la production des choses sont bien *ab imperfecto ad perfectum*, et non *vice versa*, comme l'enseignait Platon.

Il nous est difficile, au surplus, d'être fixés exactement sur les opinions de Speusippe : ses œuvres, bien qu'elles aient été très nombreuses, nous font défaut, et il n'est arrivé jusqu'à nous que certaines anecdotes relatives à sa vie.

b) *Xénocrate* fut le successeur de Speusippe dans l'Académie. Celui-ci, étant atteint de paralysie, envoya chercher Xénocrate pour lui confier la direction de l'école. Il avait été le condisciple de Speusippe, et il avait accompagné Platon dans ses voyages en Sicile. Il naquit à Chalcédoine. C'était un homme de mœurs pures, au visage austère, et il imposait tellement, que, lorsqu'il entrait dans la ville, les oisifs turbulents d'Athènes se taisaient et ouvraient leurs rangs pour le laisser passer. Mais son esprit était un peu lent : aussi Platon, faisant allusion à Xénocrate et à Aristote,

1. « Dicimus itaque Deum, sempiternum optimumque vivens esse... Quicumque vero, ut Pythagorici et Speusippus, putant, optimum et pulcherimum non esse in principio, eo quod plantarum quoque ac animalium principita causæ quidem sunt ; bonum vero et perfectum in his esse quæ ex his sunt, non recte putant ». *Métaphys*. lib XII, cap. XII.

avait coutume de dire : « L'un a besoin d'éperon, et l'autre de frein». Il mourut à un âge avancé, en 314 avant J.-C. après avoir enseigné pendant vingt-cinq ans dans l'Académie.

Ce qui caractérise sa doctrine, c'est la prédilection pour les formules mathématiques ; sa philosophie fait un pas de plus dans cette voie, où était entré Speusippe. Xénocrate fait descendre la philosophie platonicienne de ses hauteurs, et il l'enferme dans d'étroites formules mathématiques, sans excepter même la Divinité. Ainsi nous l'entendons parler d'un dieu mâle et d'un dieu femelle : le premier représente l'unité ; le second, la dualité. Le dieu mâle, dieu véritable, supérieur, Jupiter, la raison, est le nombre impair ; le dieu femelle, dieu inférieur, est la mère des autres dieux, l'âme qui vivifie et qui anime toutes choses. On reconnaît dans ces idées l'influence prépondérante de la doctrine pythagoricienne, et l'on y retrouve les germes, des émanations, *plérômas*, génies, de la *gnose* et de l'école d'Alexandrie.

c) Après Xénocrate, l'Académie fut gouvernée par *Polémon*, né à Athènes, et par *Cratès*. D'après Diogène Laërce, Polémon avait coutume de dire qu' « il convient de s'appliquer aux œuvres, et non aux spéculations dialectiques ». Ces deux philosophes vécurent dans la même maison et furent déposés dans le même tombeau. *Crantor*, né à Soli, fut le contemporain de ces deux académiciens. Il mourut avant eux, et eut pour disci-

ple *Arcésilas*, fondateur de l'Académie moyenne, dont nous parlerons plus tard.

Bien que les historiens en fassent à peine mention, il convient de nommer parmi les disciples de Platon, *Hermodore* et *Héraclitas*, l'un d'Héraclée, l'autre du Pont, *Eudoxe*, de Gnide, et *Philippe*, qui se distinguèrent dans les mathématiques et dans l'astronomie.

§ LXXI. — ARISTOTE.

En l'an 384 avant l'ère chrétienne, dans une colonie grecque de Thrace, vint au monde l'un des génies les plus puissants qui aient apparu sur la terre, et dont le nom brillera d'un éternel éclat dans l'histoire de la Philosophie. Il est presque impossible de parler de philosophie et de science, sans qu'aussitôt vienne à l'esprit et aux lèvres le nom d'Aristote, né à Stagyre, colonie d'origine grecque. Il était fils de Nicomaque, médecin et ami d'Amyntas III de Macédoine, de la famille illustre des Asclépiades, qui faisait remonter ses origines à Esculape, et dans laquelle la profession de médecin semblait héréditaire. Après la mort de son père, qui lui avait inspiré l'amour des sciences naturelles, Aristote vint à Athènes, et entra à l'Académie, où il fut disciple de Platon, dont il suivit l'enseignement pendant vingt ans. Son maître, qui découvrit tout de suite le génie supérieur de son nouvel élève, avait coutume de l'appeler la *pensée*, l'*âme* de son école. Cela

n'empêchait pas Aristote de suivre des tendances doctrinales différentes de celles de son maître ; dès cette heure il amassait les matériaux pour ses grands travaux philosophiques et scientifiques. On a prétendu en s'appuyant sur une certaine opposition de doctrines bien plus que sur les documents historiques, que déjà dans l'Académie commençait à poindre la rivalité entre le maître et le disciple. Une tradition peu autorisée rapporte qu'Aristote cherchait à embarrasser son maître par des questions captieuses et subtiles, et qu'à son tour Platon avait coutume de comparer son disciple aux poussins, qui, dès qu'ils sont drus, s'élèvent contre leur mère.

Platon mort, Aristote resta trois ans auprès d'Hermias, tyran ou roi d'Atarne en Mysie, avec lequel il se lia d'une étroite amitié, épousant sa sœur Pythias, dont il eut une fille du même nom. A la mort d'Hermias, il se retira à Mitylène. Quelque temps après il fut invité par Philippe de Macédoine à faire l'éducation de son fils Alexandre, invitation qui n'honore pas moins le roi que le philosophe, et qui montre en même temps la juste célébrité dont Aristote jouissait déjà dans toute la Grèce et dans les pays adjacents. Les grandes entreprises militaires, politiques et scientifiques, menées à terme ou favorisées par son disciple, démontrent suffisamment qu'Aristote sut répondre à la confiance de Philippe dans l'éducation de celui qui, peu d'années après, devait s'appeler Alexandre le Grand, et marquer une époque

dans les annales du monde. On sait que le grand conquérant mit un soin spécial à acquérir, à collectionner et à envoyer à son ancien maître toute espèce de documents, de livres et d'objets capables de contribuer au progrès des scienccs, qui durent beaucoup, sans aucun doute, à l'amour qu'Aristote sut inspirer pour elles à son royal disciple.

Stagyre, sa patrie, ne lui fut pas moins redevable d'insignes bienfaits. Elle avait été détruite de fond en comble pendant les guerres de Philippe ; Aristote obtint du roi qu'il la rebâtit et qu'il lui accordât de nombreux privilèges et des distinctions, entre lesquelles il faut surtout compter l'établissement d'un gymnase philosophique, le *Nymphæum*, où le futur conquérant de la Perse et de l'Inde vint souvent entendre les leçons d'Aristote, en compagnie de Callisthène, de Théophraste, etc. Tandis qu'Alexandre se couvrait de gloire en Asie, Aristote revint se fixer à Athènes, et le Lycée vit se réunir autour du grand philosophe de nombreux disciples et des auditeurs de tout genre. On dit que son école reçut le nom de *Péripatéticienne*, à cause de la coutume qu'avait Aristote d'enseigner en se promenant le long des allées d'arbres du Lycée. L'éclat jeté par le Lycée obscurcit bientôt la gloire de l'Académie et des autres écoles philosophiques contemporaines.

A la mort du vainqueur de Darius, le parti macédonien fut l'objet de la persécution et de la vengeance du parti contraire dans toute la Grèce, et

spécialement à Athènes. Ayant été accusé d'athéisme par Eurymédon et Démophile, Aristote se retira à Chalcis, dans l'île d'Eubée, pour épargner aux Athéniens un second crime et la répétition de la tragédie socratique. Peu de temps après, il mourut, à l'âge de soixante-deux ans, dans cet exil volontaire, de mort naturelle, bien que certains auteurs aient prétendu qu'il était mort empoisonné. D'après la tradition, Aristote avait la voix faible, les yeux petits, les jambes fines ; il portait un anneau, et se tenait avec une certaine élégance. On rapporte que son amour de l'étude lui suggéra l'idée de dormir avec une boule de cuivre dans la main, qui le réveillait en tombant dans un bassin de métal placé auprès.

§ LXXII. — ÉCRITS D'ARISTOTE

Aulu-Gelle écrit qu'Aristote enseignait deux sortes de doctrines : l'une exotérique et générale, destinée à tous les auditeurs ; l'autre ésotérique, spéciale et réservée. D'après cet auteur et plusieurs autres, notre philosophe communiquait le matin, à certains disciples privilégiés, la doctrine supérieure et réservée ; le soir, on ouvrait les portes du Lycée à tout le monde, et les explications du Maître étaient appropriées à cet auditoire. De là aussi, la division de ses écrits en *exotériques* et *esotériques* ou *acromatiques*. Bien que les auteurs admettent généralement cette distribution, ils sont loin de s'entendre dès qu'il s'agit de l'ap-

pliquer à tel ou tel écrit, ou même d'indiquer le fondement de cette classification : ceux-ci la rapportent à la différence de méthode ; ceux-là veulent en trouver le principe dans la nature du sujet traité, suivant qu'il est plus ou moins élevé et métaphysique, ou plus ou moins simple et pratique ; pour d'autres, il faut s'en rapporter au style plus clair et plus abondant dans les œuvres dites *exotériques*, plus concis et obscur dans les *acromatiques;* enfin, d'après quelques-uns, tous les écrits d'Aristote, à l'exception de ceux qui ont la forme du dialogue, sont ésotériques.

Les œuvres d'Aristote sont une preuve éclatante de l'activité prodigieuse de son esprit, aussi bien que de l'admirable fécondité et de la souplesse de son génie vraiment encyclopédique. La logique et la grammaire, la poétique et la dialectique, la physique et l'histoire naturelle, l'astrononie et la météorologie, la morale et la politique, la sociologie et l'histoire, l'anthropologie et la cosmologie. la métaphysique et la théodicée : tout se trouve traité dans ses œuvres, et traité à fond et d'une manière solide, bien que quelques-unes de ces sciences fussent inconnues jusqu'alors. Pour peu que l'on parcoure le catalogue de ses œuvres, on reste convaincu qu'elles sont l'expression la plus élevée et la plus complète de la Philosophie à cette époque [1].

Malheureusement, toutes les œuvres de l'illus-

1. Les œuvres principales d'Aristote qui sont arrivées jusqu'à nous, sont les suivantes : *Perihermenias, seu de Interpretatione. — Categoriæ,*

tre philosophe ne sont pas arrivées jusqu'à nous, et l'authenticité même de celles que nous possédons, n'est pas à l'abri de tout doute, quant à l'intégrité et à la disposition du texte, car, ainsi que l'observe avec raison M. de Gérando, le texte des écrits d'Aristote a subi de notables altérations, et l'ordre des idées a été soumis à des interversions considérables et évidentes. De là la difficulté de saisir en beaucoup de points sa véritable pensée, difficulté qui est accrue par l'obscurité du langage et par l'excessive concision du style. D'un

Prædicamenta. — *Analytica prima.* — *Analytica posteriora.* — *Topicorum libri octo.* — *Elenchorum libri duo* : tous ces traités réunis forment l'*Organon* d'Aristote. — *Physicorum, libri octo.* — *De Cælo libri quatuor.* — *De Generatione et Corruptione libri duo.* — *Metereologicorum libri quatuor.* — *De Anima libri tres.* — *De Sensu et Sensibilibus.* — *De Memoria et Reminiscentia.* — *De Somno et Vigilia.* — *De Longitudine et Brevitate vitæ.* — *De Juventute et Senectute.* — *Metaphysicorum libri quatuordecim.* — *De Xenophone, Zenone, et Gorgia.* — *Ethica ad Nicomachum.* — *Magna Moralia.* — *Ethica ad Eudemum.* — *Politicorum libri octo.* — *Rhetoricorum ad Theodectem libri tres.* — *De Poetica.* — *De Historia animalium libri novem.* — *De Animalium incessu.* — *De Partibus animalium libri quatuor.* — *De Generatione animalium libri quinque.* Nous avons omis plusieurs écrits, ou apocryphes, ou d'une authenticité à tout le moins douteuse, parmi lesquels : *Physiognomonica.* — *De Motu animalium.* — *De Mundo.* — *De Coloribus.* — *De Spiritu.* — *De Lineis insecabilibus.* — *De Causis.* — *De Re mechanica.* — *De Insomniis.* — *De Divinatione per somnium.* — *Rhethorica ad Alexandrum.* — *Parva Naturalia.*

Ajoutons que plusieurs ouvrages d'Aristote ne sont pas arrivés jusqu'à nous. Il faut surtout déplorer la perte de l'*Histoire de* 158 *constitutions d'États ou républiques*, œuvre, sans aucun doute, pleine d'intérêt et de la plus grande importance pour connaître et pour juger les idées politiques de l'antiquité.

autre côté, ses nouvelles recherches, et les sciences nouvelles qu'il créa en une certaine manière, l'obligèrent à inventer et à employer de nouveaux mots : aussi bien, comme le dit Cicéron, *imponenda nova novis rebus nomina,* et il va de soi qu'il n'est pas toujours facile de déterminer le véritable sens de ces nouveaux mots et des vicissitudes qu'ils ont éprouvées pendant le cours de plus de vingt siècles.

Les lacunes et les altérations que l'on remarque dans les écrits du philosophe de Stagyre, s'expliquent facilement, si l'on adopte le récit de Strabon et de quelques auteurs anciens. D'après eux, Théophraste, qui hérita des écrits de son maître, les transmit à son cousin, Nélée de Scepsis ; celui-ci les cacha dans un souterrain, craignant que les rois de Pergame ne s'en emparassent, sans les payer à leur juste valeur. Au bout de quelques années, ils furent déterrés et vendus. Apellicon, l'acheteur, qui ne possédait pas les connaissances nécessaires pour un travail aussi délicat, voulut remplacer les passages devenus illisibles. Sylla ayant emporté à Rome la bibliothèque d'Apellicon, les œuvres d'Aristote furent confiées au grammairien Tyranien qui les corrigea, les modifia, comblant les lacunes qui existaient, corrections que continua ensuite à sa manière Andronicus de Rhodes.

Il y a peu d'écrivains dont les œuvres aient été l'objet de tant de commentaires, de gloses, d'interprétations, d'expositions, que celles d'Aristote.

Les noms de Simplicius, d'Alexandre d'Aphrodisie, de Porphyre, d'Ammonius, de Thémistius, de Philopon, d'Averroës, d'Alfarabi, d'Albert le Grand, de saint Thomas, de saint Bonaventure, de Cajétan, de Tolet, de Dominique Soto, et de mille autres anciens et modernes, démontrent l'importance et la considération dont, de tout temps, ont été entourées les œuvres d'Aristote. De nos jours, les versions et traductions en diverses langues des œuvres d'Aristote, accompagnées de prologues, de notes, de remarques, d'éclaircissements, ont remplacé les anciens commentaires. Il faut citer en premier lieu l'édition publiée à Berlin, sous la direction de Becker et Brandis, édition des plus correctes quant au texte, préparée et corrigée par le premier, et remarquable par certains commentaires anciens, corrigés et revus par le second, qui l'enrichit en outre de scolies excellentes.

§ LXXIII. — LOGIQUE ET PSYCHOLOGIE D'ARISTOTE.

On sait que la logique, considérée comme science particulière, comme partie spéciale de la Philosophie, doit, sinon son origine, du moins sa perfection scientifique, à Aristote. Il fut, en effet, le premier qui, fondant ensemble, comparant et développant les éléments dispersés dans les essais antérieurs, créa en réalité la logique comme organisme scientifique.

Exposer ou même résumer les points princi-

paux de la doctrine aristotélicienne sur la logique, équivaudrait à exposer et à résumer l'objet de tout traité de logique élémentaire. Nous nous contenterons de faire remarquer :

1° Que le point culminant et le nœud de la logique aristotélicienne est la théorie du syllogisme démonstratif ; cette théorie est en réalité l'objet final, le centre commun, et le terme général auquel se rapportent les différents traités qui composent l'*Organon* d'Aristote, comme sont les *Catégories*, le livre *de Interpretatione*, les *Analytica priora et posteriora*, le livre *Topicorum*, etc. ;

2° Que cette théorie syllogistique du fondateur de l'école Péripatéticienne est si complète, si philosophique, si achevée, que les philosophes venus plus tard n'ont rien pu y ajouter de substantiel.

Trendelenburg observe avec raison que le nom d'Aristote est pour la logique ce qu'est le nom d'Euclide pour la géométrie. Comme les géomètres ne peuvent négliger la doctrine de celui-ci dans la solution des problèmes qui fixèrent son attention, ainsi en est-il des philosophes anciens et modernes, qui sont forcés de chercher dans Aristote leur modèle et leurs inspirations, toutes les fois qu'il s'agit de logique ; tant la théorie logique d'Aristote domine toutes les vicissitudes des siècles : *Ut in geometria Euclides, sic in logicis Aristoteles sæculorum vicissitudines ita superant, ut uterque exemplar sit in quod intueantur et æquales et posteri.*

L'*Organon* d'Aristote comprend :

a) Le traité des *Catégories*, ou *Prædicamenta*, comme les appelèrent ensuite certains interprètes latins. Dans ce livre, Aristote réduit à dix le nombre des concepts, ou, pour mieux dire, les *prédicats* possibles les plus généraux d'un sujet, à savoir : la substance, la quantité, la qualité, le lieu, le temps, le site, l'*habitus* ou mode d'être dans le vêtement ou dans les armes, l'*action* et la *passion*, et ensuite il entre dans des explications sur la signification, le sens, l'importance et la division de chacun d'eux [1].

b) Le traité *Peri Hermenias*, *seu de Interpretatione*, où, après quelques considérations sur le nom, le verbe et la proposition en général, il traite des différentes espèces, formes et propriétés de la proposition.

c) Le traité qui a pour titre *Prima Analytica*, et plus généralement *Priorum Analyticorum libri duo*, où il traite longuement, et avec une profondeur vraiment analytique, des éléments ou principes, de l'essence, des propriétés, des figures, des espèces et des effets du syllogisme, et à ce propos aussi, de l'induction, de l'analogie, de l'enthymème et d'autres espèces d'argumentation.

d) Le traité, divisé en deux livres, *Posteriorum Analyticorum*, où il traite de la démonstration, considérée dans ses principes, dans son essence,

1. Aristote, en faisant cette division des catégories, s'exprime de la sorte : « Eorum quæ secundum nullam complexionem dicuntur, unum- « quodque, aut quantum, aut quale, aut ad aliquid, aut ubi, aut « quando, aut situm, aut habere, aut agere, aut pati ». *Categ.*, cap. V.

dans ses espèces, dans ses effets, etc., et aussi de la définition.

e) Les huit livres *Topicorum*, où Aristote expose le concept de la dialectique comme art de disputer sur les différences qui la séparent de la science logique; il recherche et il expose la nature et les conditions du syllogisme probable, par opposition au syllogisme démonstratif, et il termine en signalant et en discutant les lieux d'où l'on peut tirer des arguments probables, des raisons et des preuves plus ou moins fortes, tantôt pour affirmer ou nier quelque thèse, tantôt pour résoudre quelque problème.

f) Enfin, le traité des deux livres *Elenchorum*, destinés à exposer les sophismes, ou la nature, les espèces, l'origine, et les argumentations sophistiques.

Après avoir énuméré les catégories et fixé leur signification au moyen d'exemples [1], Aristote remarque que ces catégories sont des représentations simples, qu'elles répondent à des concepts incomplexes, qui, en tant que *tels*, n'ont ni vérité ni fausseté, parce que la vérité et la fausseté n'existent pas, tant qu'il n'y a pas *complexité* d'idées au moyen de l'affirmation et de la néga-

1. Après avoir énuméré les dix catégories, Aristote ajoute. « Est autem *substantia* quidem (ut in figura dicatur), ut homo, equus; *quantum* autem, ut bicubitum, tricubitum; *quale*, ut illum, grammaticum; *ad aliquid*, ut duplum, dimidium, majus; *ubi* vero, in foro, in Lycæo; *quando*, ut heri, superiore anno; *situm* vero esse, ut jacet, sedet; *habere* autem, ut calceatum esse, armatum esse; *agere* vero, ut secare, urere; *pati*, ut secari, uri ».

tion. Les catégories sont les éléments possibles pour l'affirmation et la négation (*horum autem complexione affirmatio vel negatio fit*), résultat de la *complexion*, c'est-à-dire, de leur comparaison ; mais, considérées dans leur état *incomplexe*, dans leur état naturel de représentation simple d'un objet, elles ne possèdent ni vérité ni fausseté : *Eorum autem, quæ secundum nullam complexionem dicuntur, nullum neque verum, neque falsum est.*

Dans ce même traité, et dès ses premières pages, commence à se révéler clairement le principe qui informe la conception logico-métaphysique d'Aristote, par opposition à la conception de son maître. Nous avons vu que pour Platon, l'*idée* représente et constitue la substance, l'essence véritable des choses, qu'elle est une réalité objective qui existe en elle-même, essence indépendante, antérieure et supérieure aux individus, lesquels sont des imitations et comme des participations imparfaites de l'*idée* ou essence universelle. Aristote enseigne tout le contraire : pour lui, la substance universelle, spécifique, idéale, est seulement substance dans un sens relatif (*secundum quid*), et le nom, la notion de substance, dans le sens propre, principal et absolu (*proprie, et principaliter, et maxime*) convient seulement à la substance individuelle. Pour Platon, la première substance est l'idée, c'est-à-dire, la substance universelle, et les individus sont de pures substances secondaires ; pour Aristote, les

individus constituent les substances premières, les espèces et les genres constituent les substances secondes: *Merito igitur post primas substantias, aliarum omnium species et genera secundæ substantiæ dicuntur.*

Dans l'analyse et dans le développement de la nature, des propriétés et des effets de la démonstration, dans les *Posteriora Analytica*, Aristote combat les sceptiques qui niaient l'existence et la possibilité de la science, et il réfute les prétentions de certains qui enseignaient que toute proposition est démontrable : s'il en était ainsi, la science serait impossible, car il serait nécessaire de procéder *in infinitum*, dans la série des preuves des prémisses de toute démonstration. Il y a donc quelque chose d'indémontrable, dit Aristote, quelque chose qui n'a nul besoin d'être démontré, parce qu'il est évident par lui-même. Tel est le principe de contradiction ; tels sont les principes ou axiomes qui servent de base à toute démonstration et aux différentes sciences. Les principes et axiomes sont ce qu'il y a de premier, de plus fondamental, de plus évident, si on les considère en eux-mêmes et dans l'ordre intelligible ; mais, considérés par rapport à nous (*quoad nos*), ou dans leurs rapports avec le *processus* de la connaissance humaine, ce qu'il y a de premier et de plus évident, ce sont les objets singuliers que nous percevons par les sens [1].

1. « Priora vero sunt et notiora bifariam : non enim idem prius « natura et ad nos prius, neque notius et nobis notius. Dico autem

Les points fondamentaux de la psychologie d'Aristote, sont les suivants :

a) L'âme humaine est la *forme substantielle* de l'homme, c'est-à-dire qu'elle s'unit immédiatement à la *matière première* (entité purement potentielle, indéterminée, sans acte), comme détermination substantielle et actualité primitive, afin de constituer avec elle *une* nature humaine et *une* personne humaine. Elle est l'*entéléchie* de l'homme, l'acte premier, la raison suffisante, le principe originel de toutes les manifestations de la vie, car, ainsi que le dit Aristote, *anima id est, quo vivimus, et sentimus, et movemur, et intelligimus primo*, comme elle l'est aussi des autres propriétés et attributs de l'homme. L'âme humaine, comme toute forme substantielle, est unique dans l'homme ; elle est le principe premier, la cause radicale de tous les actes de l'homme. Mais cette unité d'être et de substance n'exclut pas la pluralité des puissances, que l'on peut ramener à cinq genres : la faculté végétative, la sensitive, la locomotrice, l'appétitive et l'intellectuelle. L'âme raisonnable de l'homme, sans cesser d'être âme, renferme en elle-même, d'une manière virtuelle et éminente, la perfection du principe vital des plantes et de l'âme sensitive des animaux.

b) L'entendement et l'appétit rationnel ou vo-

« ad nos quidem priora et notiora, quo sunt propinquiora sensus ; « simpliciter autem priora et notiora, quo longius. Sunt autem longissima quidem ipsa maxime universalia, proxime vero ipsa singularia ». *Poster. Analyt.*, lib. I, cap. II.

lonté qui se trouvent dans l'âme humaine, la simplicité de ses actes et l'universalité de ses objets démontrent que l'âme rationnelle est une substance simple, immatérielle, indépendante, séparée du corps, et placée à une distance immense de l'âme sensitive des animaux. Chez eux, les facultés de la connaissance ne dépassent pas l'imagination, qui est la plus parfaite des facultés de l'ordre sensible ; mais ils ne possédent pas l'intellection et la raison, qui sont propres à l'homme: *et in aliis animalibus non intellectio, neque ratio est, sed imaginatio* [1].

c) Cette théorie d'Aristote, qu'il expose en d'autres endroits de ses œuvres, et qui se trouve en parfait accord avec sa théorie théologico-morale, d'après laquelle la félicité suprême de l'Intelligence infinie, de Dieu, consiste dans la contemplation active de lui-même, et la perfection dernière de l'homme, dans la contemplation de l'Intelligence séparée, nous permet d'affirmer que le philosophe admettait l'immortalité de l'âme humaine, bien que, sur ce point, il ne s'explique pas toujours avec la clarté désirable. Cette obscurité relative a servi de prétexte à plusieurs pour prétendre que son opinion est contraire à l'immortalité de l'âme, ou que, du moins, il avait des dou-

1. « Unde nec rationabile est ipsum (intellectum) mixtum esse cum « corpore... Et bene utique, qui dicunt animam esse locum forma- « rum, nisi quod non tota, sed intellectiva : sensitivum enim non « sine corpore est, hic intellectus autem separabilis est ». *De Anima.*, lib. III, cap. I.

tes à cet égard. Sans compter que les vicissitudes et les lacunes des œuvres d'Aristote qui sont parvenues jusqu'à nous, jointes à la perte de plusieurs autres, nous privent peut-être des passages les plus explicites et d'investigations directes et précises sur l'immortalité de l'âme, la vérité est qu'elle se trouve suffisamment prouvée dans ce qui nous reste d'Aristote, soit que l'on s'attache aux textes qui ont spécialement trait à ce problème, soit que l'on s'en rapporte à ses théories théologiques et éthiques.

Citons, entre plusieurs autres, le passage suivant, qui se trouve dans le *de Generatione animalium*, où, après avoir établi que les âmes des animaux ne viennent pas du dehors pour s'unir au corps, mais qu'elles sont engendrées dans le corps et avec le corps, sans lequel elles ne peuvent ni exister ni agir, il ajoute que seule l'âme raisonnable vient du dehors pour s'unir au corps, que seule elle est divine, et que son action n'a rien de commun avec les actions corporelles : *Restat igitur, ut mens sola extrinsecus accedat, eaque sola divina sit : nihil enim cum ejus actione communicat actio corporalis.*

Nous trouvons dans le livre second *de Anima*, un passage non moins concluant en faveur de l'immortalité de l'âme raisonnable. Après avoir parlé de l'âme intelligente, siège de la faculté de la spéculation rationnelle, il dit qu'elle paraît appartenir à une âme d'un genre supérieur, et qui peut être distinguée de l'âme et des facultés sensi-

bles, comme on distingue le perpétuel du corruptible : *Videtur genus aliud animæ esse; et hoc solum posse separari, sicut perpetuum a corruptibili.*

Si on lit avec attention les auteurs qui ont attribué au philosophe de Stagyre la négation de l'immortalité de l'âme, on reconnaîtra que beaucoup d'entre eux ont soutenu cette opinion, cherchant des antécédents et des patrons à leurs théories sensualistes et matérialistes, tandis que quelques-uns ont été entraînés par la préoccupation systématique de présenter les doctrines de Platon et d'Aristote comme universellement antithétiques, et de trouver des oppositions radicales et absolues dans leurs conceptions anthropologiques. Les anciens cependant, à l'exception d'Alexandre d'Aphrodisie et de Pomponace, qui penchent à nier l'immortalité de l'âme humaine, ont été probablement de bonne foi en attribuant à Aristote cette opinion, qui d'ailleurs est favorisée par certains textes du philosophe [1].

1. Les principaux écrivains de l'antiquité qui ont pensé qu'Aristote avait nié l'immortalité de l'âme, sont : Alexandre d'Aphrodisie, Plutarque, Platon et Porphyre, du moins si nous nous en tenons au témoignage d'Eusèbe de Césarée. Parmi les Pères de l'Église, saint Justin, Théodoret, Origène, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze et Némésius ont partagé cette opinion. Parmi les scolastiques, Scot, Hervé et le cardinal Cajétan ont incliné à ce sentiment.

D'un autre côté, parmi ceux qui ont pensé qu'Aristote avait connu et affirmé l'immortalité de l'âme, on peut compter le plus grand nombre des anciens commentateurs, comme Thémistius, Jean Philopon, Simplicius, Boëce, etc., etc. Les scolastiques ont généralement

Il faut reconnaître que l'opinion contraire, qui attribue au disciple de Platon la connaissance et l'enseignement de l'immortalité de l'âme, outre

penché du côté d'Aristote en cette matière. On doit surtout signaler : Albert le Grand, saint Thomas, Gilles de Rome, Durand, Soto, Tolet, Vasquez, Suarez, et beaucoup d'autres. L'une et l'autre opinion s'appuient sur des textes et des raisonnements plus ou moins concluants, que Suarez expose et résume dans son traité *de Anima*.

Voici une partie du chapitre où le philosophe de Grenade discute cette question :

Après avoir indiqué les auteurs les plus considérables qui ont attribué à Aristote la négation de l'immortalité de l'âme, Suarez ajoute : « Fundamenta hujus sententiæ ex variis locis et dictis Aristotelis, illa inter se conferendo, seu conjugendo desumuntur. Primum sumitu ex 1° et 3° *de Anima*, et isto modo conficitur. Si intelligere est opus phantasiæ, vel non est sine phantasia, anima non est separabilis a corpore; sed intelligere, vel est opus phantasiæ, vel non est sine phantasiæ operatione : ergo anima non est separabilis a corpore, et consequenter est mortalis. Supponimus enim apud Aristotelem idem esse animam esse immortalem, quod esse separabilem a corpore, id est, esse natura sua aptam ad existendum post separationem a corpore, quod est verissimum, ut supra ostendi, quia si separata manet, amplius corrumpi non potest, ut demonstravimus. Unde e contrario, idem etiam sunt esse inseparabilem a corpore, et esse mortalem animam; quia, si est inseparabilis a corpore, pendet a materia in suo esse, et consequenter per separationem desinit esse : ergo est mortalis, quia per illam separationem fit mors hominis, per quam homo commoritur (ut ita dicam), si esse desinit : illa ergo duo idem sunt, et illa est phrasis sen modus loquendi Aristotelis, ut ex omnibus locis allegandis constabit. Consequentia ergo principalis argumenti per se nota est, et formalis : utraque autem præmissa ex ejusdem Aristotelis doctrina desumpta est.

« Nam in primo *de Anima*, text. 12, necessarium esse dicit : inquirere an operationes vel affectus animæ omnes sint communes, ve sit aliqua animæ operatio animæ propria : vocat autem communem, quæ

qu'elle s'appuie sur des textes plus explicites que la première, se trouve plus en harmonie avec l'esprit de la Philosophie aristotélicienne, avec sa

sit cum corpore ; propriam vero, quæ est solius animæ : tractat enim de operationibus vitalibus, quarum principium omnino necessarium et principale est anima, ideoque nulla talis operatio esse potest propria solius corporis, quia sine influxu animæ fieri non potest : ac propter ea, *si corpus etiam illi cooperatur, dicitur operatio communis; si autem non pendet a corpore, dicitur animæ operatio propria.* Merito ergo ait Aristoteles necessarium esse inquirere, an sit aliqua animæ operatio propria, utique ad investigandam. an sit aliqua anima, incorporea, separabilis, et immortalis; quia ex operatione colligi debet, qualis sit anima, quia non suppetit nobis aliud medium magis proprium ad naturam formæ investigandam, ut in duobus capitibus præcedentibus ostendimus. Et ita hoc etiam principium supponit Aristoteles in *loco citato*, et lib. II *de Generatione animal.*, c. III, et locis aliis infra referendis. Addit autem in loco allegato, inter animæ opera, *ipsum intelligere videri esse opus maxime proprium ejus.* Et tunc adjungit alteram conditionalem propositionem, quam in majori proprositione, n. 2, posuimus : *Si intelligere phantasia quædam est, aut sine phantasia non est, non continget sine corpore esse ;* ac proinde anima esse poterit sine corpore, quia ex dependentia operationis (ut diximus), dependentiam formæ colligimus : tum quia inter se proportionem servant, tum etiam quia forma non est sine operatione. Unde statim in textu 13, addit Philosophus tertiam conditionalem, quod *si nulla sit operatio animæ propria*, nec ipsa anima separabilis sit. Major ergo propositio, Aristotelis est ; minor autem ab eodem sumitur, lib. III *de Anima*, text. 5°, ubi expresse dicit, animam numquam sine phantasmate intelligere: cum ergo ad veritatem adjunctivæ una pars sufficiat, vera erit illa propositio disjunctiva : *intelligere, vel est phantasia, vel non est sine phantasia :* ergo, juxta priorem conditionalem, intelligere non est operatio propria animæ : ergo anima nullam habet operationem propriam, et si qua est propria, maxima est intelligere : ergo anima est mortalis, juxta Aristotelis principia.

Secundo, argumentor ex eodem Philosopho, lib. III *de Anima*, cap. v, ubi, distinguens intellectum in agentem et passivum, ait intellec-

conception éthico-théologique, et spécialement avec sa théorie de la connaissance qui peut se ramener aux termes suivants :

tum passivum esse corruptibilem ; est autem intellectus passivus seu passibilis, potentia intellectiva per quam anima rationalis intelligit : si autem hic intellectus corruptibilis est, profecto etiam anima, quia vel in re sunt idem, vel sunt ejusdem ordinis, et quia sine intellectu anima esse non potest. Unde licet de intellectu agente dicat Aristoteles ibidem, esse impatibilem et æternum, videtur profecto ibi sentire non esse animæ potentiam, sed aliquam substantiam separatam, seu intelligentiam aliquam. Adde quod, lib. I *de Anima*, text. 65, numerans actiones animæ, per quas movetur ipsa, et movet cor vel aliam partem corporis, ut sunt, *irasci*, *timere*, etc., inter eas ponit *ratiocinari*, licet addat, *ratiocinari autem aut hujusmodi est*, *aut aliud quidpiam*. Statim vero subjungit : Sicut non dicitur proprie animam texere, vel ædificare, ita nec irasci, discere vel ratiocinari, sed hominem per animam : ergo sentit illas actiones æque communes esse corpori. Tertio, est locus obscurus ibi, lib. II de *Generat. animal.*, cap. III, ubi ait, non solum vegetativam et sensitivam animam, in potentia materiæ contineri, sed etiam rationalem. Unde sentit de potentia materiæ educi, et consequenter ab ea pendere, et materialem, ac mortalem esse. Quarto, in libro I *Ethicorum* cap. XVI Solonis sententiam reprobat, dicentis hominem non posse in hac vita esse felicem, sed post mortem. Improbat autem hac ratione : felicitas in operatione posita est ; at post mortem nulla est operatio : ergo nec felicitas. Videtur ergo Aristoteles in illa propositione subsumpta, sentire post hanc vitam nullam felicitatem superesse : ergo negat manere animam post mortem : quia si maneret, et operationis et felicitatis capax esset. Et libro III *Ethicor.*, cap. VI, dicit post mortem nihil boni vel mali superesse. Et XII *Metaphys.*, cap. VII, text. 39, indicat felicitatem hominis tantum esse in hac vita, et brevi tempore durare. Denique, eodem XII, *Metaphysic.*, cap. III, hanc quæstionem attingens, indecisam eam relinquit, et libro primo *de Anima*, text. 63 et sequentibus, anceps est, et sub dubio loquitur.

« Ultimo addi possunt conjecturæ : una, quia si Aristoteles cognovis-

Dans l'homme existent deux ordres de connaissances entièrement distinctes, et qui se rapportent à deux genres de facultés cognitives, à savoir : les sens extérieurs et internes, par lesquels s'accom-

set animam esse immortalem et immaterialem, credidisset utique non educi de potentia materiæ, et consequenter fieri ex nihilo per creationem : at ipse utique negat ex nihilo aliquid fieri, seu creari : ergo. Secundo, quia si animæ post mortem permanerent, nunc essent animæ infinitæ, quod est impossibile, juxta doctrinam ejusdem Aristotelis, tertio *Physicorum*. Sequela patet ex alio ejus principio, quod mundus et homines ab æterno fuerunt : quia hoc posito, necesse est, ut homines infiniti præcesserint, ac subinde, ut tot animæ simul nunc sint : cum Aristoteles ipse transanimationem seu transmigrationem animarum in diversa corpora non admittat.

Responderi ad utrumque potest, Aristotelem cognovisse creationem æternam per simplicem emanationem a prima causa. Et ita, credere etiam potuisse omnes animas aliquando futuras ab æterno fuisse creatas, et postea suis temporibus corporibus infundi. Sed hoc in primis non solvit nodum, imo illum magis implicat : nam multo magis necessarium fuisset, animas illas in numero infinito simul esse creatas, ut ad hominum generationes finitas non solum a parte ante, seu quæ jam præcesserunt, sed etiam a parte post ad illas, quæ juxta ejusdem Philosophi mentem, in æternum succedent, sufficere possent; quandoquidem, quæ semel a corporibus separantur, generationibus aliorum hominum non inservirent, ex ejusdem Aristotelis sententia. Deinde assertum illud de animarum existentia ante corpora repugnat eidem Aristoteli, libro duodecimo *Metaphys.*, cap III, text. 96, dicenti causam efficientem præcedere suum effectum, formam autem ex illo incipere, quod ibidem de anima intellectiva in specie affirmat, ut Divus Thomas ibi notat. Ex quo ultima conjectura confici potest : quia, teste eodem Aristotele, quidquid habet existendi initium, habet etiam finem, ut ipse probare conatur libro primo *de Cælo*, cap. XII ; sed anima rationalis habet initium existendi, ut ipse affirmat *loco citato :* ergo habet etiam finem ».

Suarez continue en citant les principaux auteurs qui ont pensé qu'A-

plit la connaissance sensible, et l'intelligence ou raison pure, à laquelle appartient la connaissance intelligible.

Outre les cinq sens extérieurs, il y a dans

ristote avait connu et enseigné l'immortalité de l'âme, et il ajoute :

« Fundatur primo hæc sententia in contrario discursu, facto in fundamento primo præcedentis sententiæ. Nam Aristoteles in I *de Anima*, text. 13, hoc fundamentum jacit : *Si anima habet operationem vel affectum proprium*, id est, quem per seipsam sine corpore habeat, *fieri poterit, ut ipsa separetur*. Quod principium communiter receptum est, ejusque rationem supra attigimus, et paulo post illud magis explicabimus et probabimus, nº 10 ; sub illo autem et ejusdem Aristotelis doctrina sumimus, animam hominis in corpore aliquam operationem propriam habere. Ergo recte concluditur, animam ex Aristotelis sententia, esse separabilem a corpore, et immortalem, quia utraque præmissa est Aristotelis, et in virtute assertionem continet. Unde non potuit tantus Philosophus consecutionem ignorare. Superest probanda minor, de qua Aristoteles, lib. I *de Anima*, in eodem textu 12 : *Maxime vero proprium videtur intelligere*. Quia vero ibi non tam asserendo, quam dubitando loqui videtur, ideo libro III, textu 4 et sequentib., probat ex professo, intellectum esse potentiam impermixtam utique materiæ, id est, esse incorpoream. Et textu 6, inde infert intellectum non esse potentiam organicam, et species intelligibiles non recipit in conjuncto, sed in ipsa anima, quæ propter hanc causam locus specierum dicitur. Utiturque illa ratione, quod potentia intelligens omnia corpora, debet esse denudata a natura corporea, ac subinde immaterialis, et incorporea. Unde clare sequitur esse immortalem, quam rationem supra expendimus ; et text. 7, addit aliam, qua directe probat intellectum non esse potentiam organicam, et intelligere non fieri per organum corporis. Hæc potentia organica, ratione organi læditur et impeditur a vehementi objecto, ut in sensibus patet : intellectio autem non impeditur, nec intellectus læditur ab excellenti intelligibili, sed in eo magis perficitur. Nam quia excellentiora intelligibilia contemplari novit, inde ad inferiora intelligenda habilior redditur. Unde concludit intellectum esse separabilem, non autem sensum : et ideo, in lib. I,

l'homme, d'après Aristote, quatre sens intérieurs : *a*) le *sens commun*, qui est comme le centre et le lien des cinq sens extérieurs, dont il perçoit et distingue les sensations et les objets propres ; *b*) *l'imagination*, dont la fonction propre est de

text. 92, dixit non posse partem corporis assignari, in qua sit intellectus tanquam in organo, vel per quam ipsum intelligere eliciatur.

« Præter hæc, inveniuntur in ejusdem libris *de Anima* plura loca, in quibus Aristoteles intellectum, *quo anima intelligit, aut existimat vel opinatur* (ut ipsemet exposuit textu 5 lib. III), vocat impermixtum, separabilem vel separatum, perpetuum, seu æternum, *et advenire, et passione vacare, et quid divinum esse.* Unde in lib. I *de Anima*, textu 65 et 66, de intellectu ait, *videri esse substantiam, nec interire.* Et utitur alia ratione ex eo sumpta, quod per somnium corporis non labefactatur intellectus, ut late ibi exponit Themistius, et Philoponus, et novissime Hieronymus Dandinus, et in texte 28, intellectum vocat *nobilissimum et divinum.* In lib. autem II, textu 11, ait nihil vetare aliquam partem animæ separabilem esse, eo quod nullius corporis sit actus. Clarius in textu 21 : *De intellectu*, dicit, *et contemplativa potentia, nondum quidquam est, sed videtur animæ genus diversum esse, idque solum posse separari quemadmodum æternum a corruptibili ; cæteras vero partes, id est, species, animæ, non esse separabiles.* Quod testimonium esset irrefragabile, si majori cum asseveratione Philosophus loqueretur ; nihilominus tamen satis mentem suam indicat, quamvis verbo *videtur* utatur, quia rem non ex professo tractabat, et in lib. III *de Anima*, cap. IV, intellectum possit inter res separatas a materia et passionis expertes, et cap. V, de intellectu agente clare dicit esse separabilem, non mixtum, passioneque vacantem. Sunt vero, qui de intelligentia separata, vel de Deo ipso locum illum interpretantur. At satis clare ibidem docet Aristoteles, intellectum illum esse potentiam, et quasi habitum vel lumen animæ, de quo in lib IV, dicturi sumus. Addi vero potest, quod ait lib. I de *Part.*, cap. I, intellectum quo anima intelligit esse immaterialem seu a materia in suo esse abstractum. Præterea, lib. XII *Métaphys.*, cap. III, textu 17 : *Si autem aliquid posterius permanet, considerandum est, in quibusdam est, enim nihil prohibet.* Utique in hominibus, ut declarat,

reproduire les sensations antérieures et les objets perçus par elles ; mais dans l'homme, et à cause de son union avec la raison. elle possède la faculté

dicens : *Veluti si anima tale sit, non omnes, sed intellectus, omnem namque fortassis impossibile est.*

« Unde, in lib. II *de Generat. animal.*, cap. III, cum dixisset animas cæterorum animantium non posse extrinsecus advenire, nec sine corpore existere, quia omnis eorum operatio corporalis est, adjungit : *Restat igitur, ut sola mens extrinsecus accedat, eaque sola divina sit, nihil enim cum ejus actione communicat actio corporalis.* Quem locum in hac materia solemne et clarissimum alii detorquent, per mentem, non rationalem animam, sed Deumvel aliam intelligentiam exponentes ; frigide tamen, et contra tenorem contextus, et contra illam doctrinam. quam inter hominem et alia animalia Aristoteles constituit. Ponderat item Philoponus addere ibi Philosophum illud ipsum, quod de mente dixerat, *non satis adhuc constare*, quod de divina mente nunquam Philosophus dixit. Quæ quidem animæ diversio, sicut est optima ad illam violentam expositionem refellendam, ita enervat vim testimonii, et aliquam inconstantiam, et dubitationem scribentis ostendit. In eodem tamen lib., text. 45, aperte dicit rationalem animam non esse corpoream. Et II *de Part. animal.*, cap. X, dicit inter animantia solum hominem divinitatis esse participem. Quod latius declarat lib. X *Ethicor.*, cap. VIII. Nam cum dixisset felicitatem consistere in vacatione vitæ contemplativæ, addit : *talem vitam superare hominis naturam*, utique quatenus corpore et anima constat. Nam ut talis est, magis in actione versatur. Unde addit : *Non enim hoc ipso, quo homo est, ita sit, sed quod est quid in ipso divinum*, scilicet, anima rationalis, quæ Deo, et intelligentiis in hoc similis est, quod per mentis contemplationem supra corpus elevatur. Et illo adjungit. *Quantum igitur hoc*, id est, intellectivum, *ab ipso composito differt, tantum et hujus operatio distat ab ea, quæ ab alia virtute proficiscitur : quod si mens divinum ad ipsum hominem est, et ita quæ ab ea manat, divina est respectu ipsius vitæ humanæ.* Et inde subinfert, *non oportere homines tantum mortalia cogitare, sed quoad fieri potest, immortales nos ipsos facere*, etc. In quibus omnibus, non loquitur de beatitudine vitæ futuræ, sed tantum præsentis. Nihilominus tamen fundamenta

de composer des représentations complexes (un palais d'or, un centaure, un homme de telle stature, de telle couleur, etc.), qui résultent de la combinaison de diverses qualités et de divers objets perçus auparavant; elle reçoit aussi le nom de

ponit, quibus immortalitas animæ naturaliter innotescit, quia per illam divinitatis participationem, quam per mentis elevationem, et contemplationem, in nobis experimur, intelligimus habere nos aliquod principium operandi simile Deo et intelligentiis, et consequenter a corpore separabile, et æternum ; et lib. IX *Ethic.*, VIII, cap., in fine, ponit aliud immortalitatis signum, quod nos supra expendimus, scilicet, quia vir probus corporis bona, et ipsam etiam corporalem vitam, propter honestatem contemnit. Non videtur ergo verisimile illum, qui de honestate et felictate humana tam præclare sensit, animæ immortalitatem ignorasse.

« Est ergo hæc posterior sententia valde credibilis; suadebitur autem amplius, respondendo prioribus argumentis, vel certe hæc posteriora cum illis conferendo. Principalis autem difficultas in primo fundamento utriusqne sententiæ posita est. Ad quam radicaliter expediendam, exponere oportet tres priores conditionales, quas Aristoteles in d. lib I *de Anima*, cap. 1, textu 12 et 13, posuit tanquam fundamenta ad animæ rationalis immortalitatem indagandam necessaria. Et claritatis gratia incipiemus a secunda, quæ est hæc : *Si anima humana aliquam habet operationem propriam, fieri poterit ut ipsa separetur*. Circa quam in primis supponendum est, sermonem esse de anima corpori conjuncta, quod est per se evidens (quidquid Cajetanus ibi tergiversetur, ut mox dicam); quia medium demonstrationis, quo a posteriori probamus immaterialitatem, separabilitatem, et immortalitatem animæ, est operatio quam habet dum est in corpore ; tum quia illa exprimitur, et non quam habet separata ; tum quia alias ad probandum animam esse separabilem supponeremus ipsam separatam operari, et a fortiori esse, qui esset egregius argumentandi modus : ergo sub illa conditionali oportet subsumere, animam conjunctam habere operationem propriam, id est, non communem corpori, ut supra declaravi. Sed nondum satis declaratum est, quanta, et qualis hæc proprietas opera-

phantasia, et ses effets se nomment *phantasmata*; *c*) la *mémoire*, dont la fonction particulière est de conserver les sensations, et les représentations an-

tionis esse debeat. Distinguunt enim ibi Philoponus, Averroes, et præcipue Divus Thomas *in citatis locis*, duos modos, quibus operatio animæ conjunctæ corpori, et illi communis, scilicet, vel tanquam instrumento seu organo, per quod sit, et in quo subjectatur, vel tanquam ab objecto quasi excitanti, vel danti occasionem operandi : quam distinctionem Cajetanus etiam, et omnes moderni admittunt estque per se satis clara, sed in applicatione et usu ejus potest esse defectus.

« Dicunt ergo aliqui, Aristotelem in dicta propositione, per operationem propriam animæ, illam intelligere, quæ neutro ex dictis modis corpori communis est. Ita sensit Albertus, quem sequitur Cajetanus, et probat ex prima hypothetica propositione tradita ab Aristotele, scilicet : *Si intelligere est phantasia, aut non sine phantasia, non est separabile.* Nam ex hac colligitur, intelligere non esse propriam animæ operationem, ex qua possit separabilitas animæ colligi ; quia licet non sit phantasia, non est sine phantasia, ut in *tertio libro* idem Philosophus dixit. Ex qua ratione et explicatione, existimat Cajetanus primam objectionem convincere, Aristotelem in ea fuisse sententia, quod anima non subsistat a corpore separata. Nam in prima conditionali expresse dixit, quod si intelligere est phantasia, vel non sine phantasia, non est separabile. Unde nunquam dixit, intelligere esse opus proprium animæ, sed maxime proprium videri. Unde virtute sic argumentari videtur : si aliquod est opus animæ proprium maxime, intelligere ; sed hoc non est animæ proprium, quia non est sine phantasia : ergo omnes affectus vel operationes animæ sunt communes corpori, ac proinde non est anima separabilis.

« Nihilominus, Divus Thomas et alii expositores communiter intelligunt Aristotelem vocasse operationem propriam animæ, illam quæ per organum corporeum non elicitur, nec in illo recipitur, etiam si aliquam aliam operationem corporis concomitantem habeat. Quam sententiam verissimam esse judico, tum in re ipsa, tum ex mente Aristotelis. Probatur prior pars : quia si intelligere est opus proprium animæ formaliter (ut sic dicam), id est, quia ab illa sola elicitur, et

térieures des autres sens ; et *d*) *l'estimative naturelle*, dont la fonction propre est de percevoir et de distinguer, mais d'une manière instinctive, inconsciente et spontanée, ce qui est propre ou impropre, utile ou nuisible au sujet. Le sens intérieur, qui, comme les trois précédents, n'est pas exclusif à l'homme, mais se rencontre aussi dans les animaux parfaits, acquiert dans l'homme un certain degré d'élévation et de perfection, en vertu de son union avec l'intelligence, sous l'influence de laquelle il compare et discerne d'une manière relativement consciente et réfléchie des objets singuliers et sensibles : de là vient qu'il est parfois appelé *raison particulière*, et plus fréquemment *entendement passif* (*intellectus passivus*), par Aristote ; dénominations qui ont donné lieu à des erreurs véritablement graves et étranges de la part d'écrivains desquels on était en droit d'attendre plus d'exactitude dans les idées [1].

in ipsa sola sine corporeo organo recipitur, etiam si non sit propria causaliter, seu per redundantiam in corpus (ut ita rem aptius explicem), est sufficiens medium ad concludendam animæ separabilitatem, et immortalitatem. Ergo illa conditionalis : *Si anima habet propriam operationem, separabilis est*, intellecta de operatione propria tantum formaliter, verissima est. Consequentia est clara, et antecedens probatur. Quia operatio sic propria non est materialis, nec corporea, quia non fit elicitive, per se, per organum corporeum, ne crecipitur in parte organica, seu corporea. Ergo per se fit a potentia immateriali, in qua etiam recipitur: ergo et ipsa operatio, et potentia est in immateriali subjecto, quod est anima ipsa : ergo multo magis anima ipsa est spiritualis, ac subinde immortalis, juxta alios discursus in præcedentibus capitibus factos.

1. Un très grand nombre d'écrivains, particulièrement dans les deux derniers siècles et de nos jours, sont tombés dans une déplorable con-

Les sens, soit extérieurs, soit intérieurs, perçoivent seulement les objets matériels, sensibles et particuliers ; l'entendement a pour objet propre

fusion d'idées en exposant la théorie psychologique d'Aristote. Nous nous contenterons de citer, Tiberghien, écrivain tenu en grande estime par les adeptes du Krausisme, et auteur de différents écrits philosophiques. Dans l'un de ses ouvrages, qui a pour titre : *Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines*, où, étant donnée la nature du sujet, l'on avait le droit de compter sur une complète exactitude dans l'exposition des systèmes et des doctrines, traitant de la théorie d'Aristote sur la connaissance et les facultés de l'âme humaine, il nous parle entre autres choses : *a*) d'un *sens individuel* et d'un *sens général*, comme si pour Aristote, tous les sens n'étaient pas individuels, non seulement à raison du sujet dans lequel ils résident, mais encore de l'objet qu'ils perçoivent ; *b*) d'un *sens commun*, qui ne réside point dans les organes, et au moyen duquel « nous obtenons la perception de ce qui est commun à plusieurs objets ». Il est cependant évident pour quiconque a pris la peine de feuilleter les œuvres du Stagyriste : 1° que pour celui-ci le sens commun, comme les autres sens, a son siège dans un organe déterminé, qui est l'instrument par lequel il opère ; 2° que percevoir ce qui est commun à plusieurs objets, n'a jamais été la fonction du sens commun, ni d'aucun autre sens, attendu que c'est la fonction exclusive et propre de l'entendement. Le philosophe belge suppose ensuite qu'Aristote admet « deux espèces de raison : l'une *universelle*, active, éternelle immuable et divine, qui est la sagesse de l'univers (une raison qui est la sagesse de l'univers !) ; l'autre, *particulière*, passive, qui existe comme faculté dans les individus ». Tiberghien, attribue ainsi, enpremier lieu la théorie d'Averroës à Aristote ; en second lieu, il confond l'entendement agent d'Aristote avec l'entendement universel, et l'entendement *passif*, ou estimative, avec l'entendement passible.

Si le caractère de cet ouvrage le permettait, nous signalerions plusieurs autres passages qui révèlent une ignorance presque complète de la véritable théorie psychologique d'Aristote; mais il nous suffira d'ajouter que, d'après Tiberghien, Aristote enseigne l'*innéité des idées*, alors

l'universel, le nécessaire, dans leur rapport avec les objets sensibles, et il peut en outre connaître les objets spirituels et séparés de toute matière. Les idées intellectuelles, par lesquelles l'entendement connaît l'universel, les essences immuables et nécessaires des choses, ne sont point des substances réelles, subsistantes en dehors de nous, comme prétend Platon, mais de pures représentations intelligibles des natures réelles, dans ce qu'elles ont de commun, de nécessaire et d'immuable. La chose représentée par ces idées et connue par l'entendement, c'est la nature même, l'existence réelle existant en dehors de nous dans les individus, bien que l'entendement la considère et la connaisse sans considérer ses déterminations particulières et son état individuel. L'objet représenté par l'idée intellectuelle et connu par l'entendement, existe en dehors de nous; ce qui n'e-

que tout le monde sait que l'un des points les plus indiscutables et les plus évidents de la doctrine aristotélicienne est la négation des idées innées.

La vérité est que, quand on lit des choses semblables, écrites par un philosophe dans une *Histoire de la Philosophie*, il est impossible de ne pas éprouver une défiance générale par rapport à l'objet de tout le livre et à l'exactitude des jugements critiques de l'anteur sur les systèmes philosophiques qu'il expose. Et s'il en est ainsi quand il s'agit d'un philosophe de la valeur d'Aristote, dont les œuvres ont été commentées tant et tant de fois, qu'en sera-t-il lorsqu'il faudra exposer et juger la doctrine de saint Thomas, par exemple, et d'autres scolastiques, dont il faut connaître et lire les nombreux in-folios écrits en latin, avec une terminologie spéciale, et dans lesquels les matières philosophiques se trouvent réunies à d'autres matières de nature différente?

xiste pas en dehors de nous, c'est l'*universalité*, c'est le *mode* suivant lequel il est représenté.

C'est ainsi qu'Aristote, sans tomber dans la fausse doctrine de Platon sur la subsistance extérieure des idées universelles, sauvegarde la réalité et la valeur objective des concepts purs, des idées intellectuelles.

Les idées au moyen desquelles s'accomplit la connaissance intellectuelle, ne sont pas innées; l'âme ne les apporte pas avec elle, comme le soutient Platon; mais elles doivent leur origine à la force d'abstraction vraiment supérieure et divine qui s'appelle l'*entendement agent*, et qui fait apparaître dans les représentations sensibles (*phantasmata*) l'universel, en formant la représentation intelligible, universelle (*species*, *forma*) de l'objet représenté comme singulier dans la perception sensible. En d'autres termes : l'entendement agent est une faculté *sui generis*, une lumière supérieure et intellectuelle qui communique aux objets réels, représentés comme singuliers par les sens, l'universalité, et avec elle l'intelligibilité immédiate, qui leur fait défaut tant qu'ils demeurent dans l'état de singularité, à peu près comme la lumière corporelle communique aux couleurs la visibilité actuelle et immédiate, dont elles manquent avant d'avoir reçu la lumière. C'est là la comparaison qu'emploie Aristote (*quale est lumen : quodam enim modo, et lumen facit potentia existentes colores, actu colores*), et qui fait ressortir la supériorité, l'excellence, l'origine divine et l'immorta-

lité de l'âme raisonnable, sujet, principe et raison immédiate de l'entendement agent et de ses fonctions propres : *Et hic intellectus separabilis est, et immixtus, et impassibiiis substantia.. Separatum autem est solum hoc quod quidem est, et hoc solum immortale est et perpetuum.*

Non reminiscimur autem, ajoute Aristote, après avoir exposé sa théorie de la connaissance humaine, et particulièrement sa doctrine sur l'entendement agent et passible ; paroles et théories qui renferment la négation radicale et la réfutation péremptoire de l'étrange théorie de Platon, d'après laquelle la science humaine se réduit à une simple réminiscence. Pour Aristote, les idées ne sont point innées, comme le supposait son maître, et l'entendement se trouve en puissance et dans l'état de réceptivité par rapport à elles, comme une table sur laquelle il n'y a rien d'écrit, mais qui peut recevoir toute espèce de lettres [1]. Bref, par lui-même et dans son origine, l'entendement est privé de toute idée, mais il *peut* les recevoir toutes; envisagé sous ce point de vue, il se nomme *possible*, comme il est appelé *agent* à cause de sa force d'abstraction productrice des idées, en tant qu'elles sont les représentations universelles et intelligibles des idées.

Bien que ces idées et que la connaissance in-

1. Quoniam potentia quodam modo est intelligibilia intellectus, sed actu nullum, antequam intelligat. Sicut tabula in qua nihil est scriptum actu, quod quidem accidit in ipso intellectu ». *De Anim.*, lib. III, text. 11.

tellectuelle dont elles sont le principe, soient non seulement distinctes des sensations et de la connaissance sensible, mais appartiennent encore à un ordre supérieur, les sensations cependant fournissent la matière à l'abstraction et à l'élaboration des idées. Ainsi l'exercice et le développement de l'activité intellectuelle et de la connaissance scientifique dépendent de l'exercice des sens, et présupposent les sensations et les représentations de l'ordre sensible. La preuve est que l'homme qui manque d'un sens, manque aussi de la science relative à l'objet de ce sens, comme en fait foi l'expérience, qui nous apprend également que l'exercice de l'activité intellectuelle est non seulement précédé, mais encore accompagné par l'exercice de l'activité sensible [1] ; ce qui montre le rapport intime, le lien nécessaire qui existe entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle : *Quapropter*, conclut Aristote, *nihil sine phantasmate intelligit anima.*

Il faut noter ici que dans cette théorie d'Aristote sur l'origine et la nature de la connaissance humaine, il y a un point obscur et douteux, à savoir, l'origine et la nature de ce que nous nommons *premiers principes*, *axiomes*. Ces vérités procèdent-elles de l'induction et de l'expérience, suivant que cela a lieu pour les lois qui gouvernent les phénomènes du monde physique, et aussi

1. « Et ob hoc qui non sentit aliquid, nihil utique addiscet, nec intelliget; et cum speculatur, necesse est simul phantasma aliquod speculari ». *De Anim.*, lib. III, text. 31.

pour les vérités d'ordre inférieur, que l'entendement acquiert au moyen de l'abstraction directe et immédiate des représentations sensibles? préexistent-elles, au contraire, au moins d'une manière implicite et virtuelle, dans l'entendement humain, comme base de toute démonstration et comme germe de toute science? C'est là un problème difficile à résoudre, à cause du vague des idées d'Aristote sur ce point, et de certains textes qui paraissent favoriser l'une et l'autre solution. Tantôt le philosophe semble indiquer que toutes nos connaissances procèdent de l'induction et de l'expérience (*ex sensu igitur fit memoria... ex memoria vero quæ plerumque ejusdem fit, experientia... experientia autem... est artis principium et scientiæ... Planum itaque, quod nobis prima inductione cognoscere necessarium est, sensus etenim sic universale facit*); tantôt, en d'autres passages, il parle des principes immédiats et de leur connaissance comme acquise par un *habitus* naturel, et par conséquent inné, qu'il appelle *intellect*, le même que les scolastiques appelaient *intelligentia* et *habitus primorum principiorum*. Il y a aussi d'autres passages où il paraît supposer que la connaissance des premiers principes et l'assentiment que nous leur donnons sont immédiats, indépendants de toute autre chose [1] et préexistants comme cachés (*latuere*) dans l'entendement humain.

1. Voici quelques-uns de ces passages : « Quod igitur non contingit scire per demonstrationem non cognoscenti prima principia immediate,

L'importance spéciale du principe de contradiction est un autre point fondamental de la théorie de la connaissance d'Aristote. Ce principe l'emporte sur tous les autres en certitude et en évidence (*quod igitur tale principium, omnium certissimum est, patet*); il leur est antérieur et supérieur ; il est le point de départ et le dernier terme analytique de toute démonstration, et par conséquent de toute science philosophique proprement dite : *Quare omnes demonstrantes ad hanc ultimam opinionem reducunt naturaliter ; etenim, hæc cæterarum quoque dignitatum omnium principium est.*

On voit clairement, par ce que nous venons de dire, que l'opposition qui existe entre la théorie psycholico-idéologique d'Aristote et celle de Platon, n'est pas aussi profonde et aussi radicale que certains le supposent. Il suit de là que c'est sans fondement que l'on attribuerait au Stagyrite la négation de l'immortalité de l'âme, en s'appuyant sur la divergence de vues qui existe sur ce point entre lui et son maître. Pour nous, nous croyons avec Photius que, sur ce problème de l'immortalité, règne l'accord le plus complet entre Platon et son disciple.

dictum est prius. Immediatorum autem cognitio, utrum eadem sit, aut non eadem dubitare posset aliquis... et utrum non inexistentes habitus innascantur, aut inexistentes latuere ». *Analyt. post.*, lib. II, cap. XL. « Sunt autem vera et prima », ajoute-t-il autre part, « quæ non per alia, sed per seipsa fidem habent ». *Topic.*, lib. I, cap. I.

§ LXXIV. — COSMOLOGIE ET THÉODICÉE D'ARISTOTE.

Le monde se divise en monde céleste et en monde sublunaire. Le premier n'est pas soumis à des changements substantiels affectant son essence : il est par conséquent ingénérable, incorruptible, et il conserve parfaitement la forme substantielle qu'il reçut à l'origine, ou, pour mieux dire, dès l'éternité, de telle sorte que, bien qu'il soit composé, comme tout le corps, de matière et de forme, il n'est pas soumis à la génération substantielle, ni à la corruption, ni même à la diminution, à l'augmentation ou à l'altération. Cette incorruptibilité et cette immutabilité des corps célestes, et particulièrement du premier ciel, en font le lieu propre de la Divinité, et l'on remarque qu'une semblable croyance règne parmi les peuples barbares [1].

Il n'en est pas de même pour les corps sublunaires, qui, outre les mutations accidentelles, sont sujets à des transformations substantielles, qui affectent l'essence même et la substance spécifique des choses.

Pour que se réalise cette mutation essentielle, c'est-à-dire, la *génération et la corruption substantielle*, il faut : 1° que quelque chose serve de

1. « Omnes enim homines de diis habent existimationem, et omnes eum qui sursum est locum, Deo tribuunt, et Barbari, et Græci, quicumque putant esse deos, tamquam videlicet, immortali immortale coaptatum sit ». *De Cœlo*, lib. I, cap. IV.

substratum ou de sujet général à ces mutations, attendu que la mutation suppose un sujet qui change, une *matière première*, où s'accomplis sent successivement ces variations substantielles; 2° qu'une *forme*, en actuant et en déterminant cette matière, constitue par son union avec elle un être déterminé, une substance spécifique, le corps *A* ou *B* ; 3° qu'un *agent* ou force active en agissant sur le corps *A* et en altérant ses propriétés et ses conditions d'être, détermine en lui la perte de la forme préexistante et l'introduction d'une autre nouvelle. Ainsi, la *matière première*, partie essentielle de tout corps, doit se concevoir comme une réalité substantielle, mais incomplète et potentielle, capable de recevoir différentes formes substantielles, mais qui, d'elle-même, n'en a aucune. La forme *substantielle* est aussi une réalité incomplète, mais essentiellement déterminante et actuante, l'actualité primitive de la matière. De l'union immédiate et intime de ces deux entités, résulte le composé substantiel et l'essence spécifique une, et unique d'une unité d'essence et de substance. La forme substantielle, par cela même qu'elle est l'acte premier de la matière, par cela même qu'elle est actualité et détermination en vertu de son essence, est la raison et la raison suffisante, originelle de toutes les formes accidentelles, de toutes les perfections et de tous les actes qui se manifestent dans la substance dont elle est la forme, et en général de toute actualité et de toute perfection du composé.

Tout agent qui opère, opère d'une manière consciente ou inconsciente pour produire un effet et atteindre une fin. Tout effet, tout changement implique donc le concours de quatre causes : cause *finale*, cause *efficiente*, cause *formelle* et cause *matérielle;* et à ces quatre causes on peut ramener tous les genres de causes.

Le monde est éternel, et, par conséquent, la série des générations substantielles est infinie. Mais comme cette génération exige et présuppose l'action de l'agent qui unit la forme à la matière, et comme il est impossible de procéder *in infinitum* dans la série des causes efficientes, il faut reconnaître l'existence d'un premier moteur immobile, d'un agent immuable, d'une première cause efficiente par rapport au monde.

Dans la pensée d'Aristote, la causalité de cette première cause efficiente s'étend-elle à la *matière première?* ou est-elle limitée aux transformations substantielles, c'est-à-dire, à l'*éduction de la forme substantielle* de la potentialité de matière ? Il y a là un problème obscur, qu'il est impossible de résoudre avec certitude. Dans le premier cas, le Stagyrite se serait élevé à l'idée de la création, il l'aurait du moins entrevue ; dans le second cas, au contraire, sa théorie sur l'origine du monde serait peu différente du dualisme platonicien.

Quoi qu'il en soit, il est certain que, pour Aristote, Dieu est un être nécessaire, existant par luimême, cause première du mouvement et du

monde, substance éternelle, immatérielle, supérieure à tout ce qui est sensible, sans étendue, indivisible, immuable, dotée d'une puissance infinie (*nam infinito tempore movet; nihil vero finitum infinitam potentiam habet*), intelligence très parfaite et acte très pur, sans aucun mélange de potentialité et de composition, au point qu'en Dieu l'entendement et l'intelligible, l'intellection, le sujet intelligent et l'objet perçu sont une seule et même chose (*seipsum vero intellectus* (*primus*) *intelligit... ita ut idem sit intellectus et intelligibile*). La vie divine consiste précisément dans la pensée actuelle de Dieu, dans l'intellection intuitive de la substance divine essentiellement intelligente et intelligible [1], comme actualité très pure, si pure même dans l'ordre intelligible, que la notion la plus propre de Dieu, le concept le plus essentiel de la Divinité, c'est l'intellection, la pensée actuelle de son esssence, comme acte pur, de manière que Dieu est l'intellection de l'intellection, la pensée de la pensée : *Seipsum ergo intelligit... et est intellectionis intellectio.*

Comme conséquence de l'idée si pure et si élevée que possédait Aristote sur la Divinité, il rejetait, malgré l'appui qu'elle rencontrait dans le potythéisme de l'époque, la conception anthro-

1. Cæterum, vita quoque profecto inexistit (in Deo) ; siquidem intellectus operatio vita est ; ille vero est actus, actus vero per se illius vita optima et perpetua est. Dicimus itaque Deum, sempiternum, optimumque vivens esse. Quare vita et ævum continuum et æternum Deo inest, hoc enim est Deus. *Metaphys.*, lib. XII, cap. VII.

pomorphique, si répandue a cette époque [1].

C'est pourquoi il ne faut pas perdre de vue que, pour Aristote, Dieu, bien qu'il ait la nature de fin et de bien aimé, de terme suprême de l'ordre qui resplendit dans le monde, est en même temps le principe, la cause de cet ordre, comme de tous les êtres qui constituent l'univers ou la nature (*a tali ergo principio tum cælum, tum natura dependet*) [2]. Il ne faut pas le concevoir comme le terme ou le produit de l'évolution de l'univers, encore moins comme une forme immanente au monde, mais comme une substance actuelle et intelligente, comme *quid prius* d'une priorité de nature par rapport au monde entier et à toutes ses perfections, comme un être personnel et conscient qui existe en lui et pour lui, à peu près comme le général d'une armée, sans cesser d'être le terme, le lien et le principe de l'ordre de l'armée, est en même temps indépendant de

1. Pour s'en convaincre, il suffit de lire le passage suivant, où, après avoir réfuté la théorie phatonicienne des idées, il se moque des partisans de l'anthropomorphisme : « Idealem namque hominem, et idealem equum, et sanitatem aiunt, simile quid illis facientes, qui dicunt quidem esse deos, sed formæ similis hominibus : nec enim isti aliud faciebant nisi homines sempiternos ». *Metaphys.*, lib. III, cap. III.

2. Saint Thomas, commentant ce texte d'Aristote, écrit, entre autres choses, ce qui suit : « Ex hoc ergo principio quod est primum movens sicut finis dependet cœlum, et quantum ad perpetuitatem substantiæ suæ, et quantum ad perpetuitatem sui motus, et per consequens dependet a toli principio tota natura ». *Comment. in lib. Metaphys.*, lib. XIII, lect. 7.

cet ordre, supérieur à lui, maître de ses actes et de sa propre personnalité.

A en juger par les indications de Diogène Laërce, de Plutarque et de quelques autres, et surtout par le passage que Cicéron cite et qu'il attribue à Aristote, celui-ci démontre l'existence de Dieu par toute sorte de raisons et d'arguments [1].

Il est en vérité difficile de concevoir qu'avec une conception si élevée, si pure et si profondément philosophique de la Divinité, Aristote ait fait de Dieu un être solitaire, sans providence et sans causalité efficiente dans le gouvernement du monde ; et pourtant il en est ainsi, si étrange que

1. Voici ce passage remarquable, qui mérite d'être connu, non seulement à cause de la doctrine qu'il contient, mais aussi comme exemple du style élégant que savait à l'occasion employer le disciple de Platon : « Si essent, inquit, qui sub terra semper habitavissent, bonis et illustribus domiciliis, quæ essent ornata signis atque picturis, instructaque rebus iis omnibus, quibus abundant hi qui beati putantur, nec tamen exissent unquam supra terram, accepissent autem fama et auditione esse quoddam numen et vim deorum ; deinde, aliquo tempore, patefactis terræ faucibus, ex illis abditis sedibus evadere in hæc loca quæ nos incolimus atque exire potuissent ; cum repente terram et maria, cœlumque vidissent, nubium magnitudinem ventorumque vim cognovissent, adspexissentque solem ejusque tum magnitudinem pulchritudinemque, tum etiam efficientiam cognovissent quod is diem efficeret, toto cœlo luce diffusa ; cum autem terras nox opacasset, tum totum cœlum cernerent astris distinctum et ornatum, lunæque luminum varietatem tum crescentis tum senescentis, eorumque omnium ortus et occasus, atque in omnis æternitate ratos immutabilesque cursus : hæc cum viderent, profecto et esse deos, et hæc tanta opera deorum esse arbitrarentur ». *Apud Cicer.*, *de Natura deorum*, lib. II, XXXVII.

cela paraisse. Notre philosophe, qui reconnaît Dieu comme être intelligent et très parfait, il y a plus, comme cause première du monde, comme vie perpétuelle et comme principe éternel et infini du mouvement, nie la Providence divine, c'est-à-dire, l'intervention de Dieu dans le gouvernement du monde et des êtres qui le composent. Le philosophe grec croit que la connaissance du monde et de ses parties est incompatible avec la pureté et l'élévation de la science divine, dont l'objet unique doit être la substance, l'essence très pure et très actuelle de Dieu.

Dieu est, non seulement le premier principe et la première cause efficiente des substances sublunaires, de leurs générations et de leurs corruptions substantielles ; mais il l'est encore des corps célestes qui ne sont pas soumis à la génération et à la corruption. Le mouvement des sphères célestes et des astres est circulaire ; il est produit par l'action immédiate de certaines substances immatérielles et intelligentes (*intellectus*, *intelligentia*), analogues aux anges de la théologie chrétienne, qui sont les moteurs des astres, mais non leurs formes substantielles.

Le monde, bien qu'éternel ou infini dans la durée, ne l'est point en étendue et en grandeur : l'espace est fini, et en dehors du monde, il n'y a ni vide ni plein. La figure de l'univers, comme celle de la terre, est sphérique. Les cieux et les astres sont seulement soumis au mouvement local, au changement *secundum locum*, tandis que les

corps sublunaires éprouvent, outre ce changement local, la génération et la corruption, ou l'altération, qui est le passage d'un accident à un autre, ou de la privation d'une forme accidentelle à la possession de cette forme.

La terre, l'eau, l'air et le feu sont les quatre éléments qui constituent la masse générale des corps sublunaires ; la différence de leurs forces et de leurs propriétés est produite par la prédominance relative de l'un ou de l'autre de ces éléments. Que l'on ne croie pas cependant que ces éléments conservent leur être propre en faisant partie de corps mixtes, comme le prétendent les atomistes (Leucippe, Démocrite) ; au contraire, dans la génération substantielle du corps *A*, les quatre éléments perdent leur propre forme substantielle, et reçoivent la forme spécifique de ce corps.

§ LXXV. — MORALE ET POLITIQUE D'ARISTOTE.

L'homme est capable de moralité, parce qu'il est doté de la liberté et de la raison. A la différence des animaux, qui agissent *propter finem* d'une manière instinctive et inconsciente, l'homme connaît, délibère et agit *propter finem* d'une manière consciente et réfléchie. La fin, le bien que l'homme se propose d'atteindre par son action, est le premier moteur et la première cause de cette action, encore que son obtention réelle et effective soit postérieure aux autres causes : *Pri-*

mum in intentione est *ultimum in executione*.

Comme il n'est pas possible de procéder *in infinitum* dans le nombre et dans l'ordre des biens qui servent de fin à nos actions délibérées, il faut arriver à une chose que l'on considère comme fin dernière, comme bien suprême, et par conséquent comme souveraine perfection de l'homme.

Pour l'homme, cette fin consiste dans l'exercice le plus parfait des facultés qui lui sont propres en tant qu'il est être raisonnable, par conséquent dans la pratique de la vertu, et surtout dans la contemplation de la vérité, opération la plus sublime et comme la plus divine de toutes celles qui conviennent à l'homme. Ainsi la dernière perfection de l'homme et sa félicité dans la vie présente consistent dans l'opération propre de la raison comme dans l'action la plus divine de l'homme, et la vie qui émane de cette opération est vie divine par rapport à la vie humaine [1]. Les richesses, les honneurs, la santé et les autres biens de la vie ne constituent point la félicité et la perfection de l'homme ; mais ils peuvent y contribuer, et sont même nécessaires à ce bonheur, dans la mesure où ils peuvent faciliter la possession de la vertu et la contemplation parfaite de la vérité.

Il est certain qu'Aristote paraît s'en tenir à la

1. « Talis autem vita superat hominis naturam : non enim hoc ipso quo homo est, ita vivet ; sed quo est quid in ipso divinum... Quod si mens divinum ad ipsum hominem est, et vita quæ ab hac manat, divina est respectu ipsius vitæ humænæ ». *Ethic.*, lib. X, cap. VII.

vie présente dans sa théorie de la félicité comme fin dernière de l'homme ; mais l'on reconnaît parfaitement qu'elle s'applique également à la félicité de l'homme dans la vie future, dans l'hypothèse de l'immortalité de l'âme, et surtout étant donnée la haute idée que le philosophe s'est formée de Dieu : car il est clair qu'une fois l'immortalité de l'âme admise, son bonheur après la mort doit consister dans la connaissance parfaite et dans la contemplation intellectuelle de Dieu, être infini dans son essence et dans ses attributs. L'application de cette théorie au bonheur de l'homme après la mort n'est pas seulement exigée par la logique ; elle est encore indiquée, sinon clairement exprimée, dans plusieurs passages des œuvres d'Aristote [1].

Socrate et Platon avaient enseigné que la vertu

1. Citons, entre autres, les textes suivants : « Oportet autem, non quemadmodum monent quidam, humana nos sapere cum simus homines, aut mortalia cum simus mortales, sed quoad fieri potest, immortales nos ipsos facere, cunctaque efficere, ut ea vita vivamus, quæ ab eo manat, quod est eorum, quæ nobis insunt præstabilissimum ». *Ethic. ad Nicom.*, lib. X, cap. VII.

« Quousque igitur contemplatio sese extendit, eousque sese extendit et felicitas ipsa ; et quibus contemplatio magis inest, iis et felicitas magis inest, non per accidens quidem, sed per ipsam utique contemplationem... At vero, qui mente operatur et eam colit, disponitur optime, is et amicissimus diis immortalibus esse videtur... Quare sapiens hoc quoque modo, maxima fuerit felit ». *Ibid.*, cap. VIII.

Le florentin Acciajoli, l'un des commentateurs les plus sensés d'Aristote, déduit de ce dernier passage qu'il faisait consister la félicité suprême de l'homme dans l'union avec Dieu par la contemplation intellectuelle.

consiste dans la ressemblance avec Dieu. Aristote, loin de renier cette pensée, la prenant au contraire comme point de départ, définit et précise d'une manière plus philosophique le concept de la vertu morale, en l'appelant une habitude qui incline l'homme à agir conformément à la droite raison ; il réfute en même temps l'opinion de Socrate qui confondait la vertu avec la sagesse : les sciences, en effet, ont pour siège la partie intellectuelle de l'homme qu'elles perfectionnent, tandis que les vertus résident dans la partie affective et en perfectionnent les opérations. La prudence, qui réside dans l'entendement, n'est une vertu qu'autant qu'elle dirige les actions humaines au point de vue de la morale. La justice réside dans la volonté, en déterminant la rectitude de son opération par rapport à son objet propre, qui est de donner à chacun ce qui lui appartient. La tempérance et la force rectifient et modèrent les passions de la partie affective sensible, en subordonnant leurs manifestations à la raison, norme immédiate de la moralité.

La vertu morale, d'après Aristote, est une habitude, une facilité, acquise par la répétition des mêmes actes pour choisir et accomplir le bien honnête, qui consiste dans un juste milieu (*medium*) s'écartant également des extrêmes. C'est, en effet, le propre de la raison perfectionnée par la prudence, de fixer le juste milieu dans lequel consiste la vertu, et de servir de principe, de norme générale pour reconnaître et déterminer la nature et

les conditions de l'acte moral. C'est là ce que veut dire le philosophe quand il écrit que la vertu *est habitus electivus in mediocritate consistens, quæ quidem mediocritas ratione præfinita sit, atque ita ut prudens præfiniret.*

Des trois parties qu'embrasse l'âme humaine, végétative, sensitive et rationnelle, la dernière est le sujet *per se*, connaturel et propre de la vertu morale, et ses facultés sont le siège des principales vertus, la prudence et la justice. Cependant elle est, d'une manière indirecte et secondaire, capable de vertu morale, à raison de certaines de ses facultés, comme le concupiscible et l'irascible : car, bien qu'irrationnelles en elles-mêmes, elles participent dans une certaine mesure et jusqu'à un certain degré de la raison (*concupiscibilis autem particeps rationis quodammodo est*, *quatenus ipsi obedit*, *imperioque ejus obtemperat*), à laquelle elles sont subordonnées et obéissent avec plus ou moins de perfection. La partie végétative de l'âme est incapable de vertu morale, parce qu'elle ne participe en aucune manière de la raison (*nam vegetalis nullo modo cum ratione communicat*), à laquelle elle n'est sujette ni dans ses facultés ni dans ses actes.

Remarquons que, quelle que soit l'opinion que l'on attribue à Aristote sur la félicité dernière, parfaite et d'outre-tombe de l'homme, il est indubitable que ce philosophe fait consister la félicité de la vie présente dans la pratique de la vertu, dans les actions de l'âme procédant de la

parfaite vertu morale : *Felicitas animæ per virtutem perfectam operatio quædam est.*

Dès le début de sa théorie politico-sociale, Aristote affirme que l'homme est destiné par la nature elle-même à vivre en société, non-seulement parce que la sociabilité est une inclination et comme un attribut de la nature humaine, mais encore à cause des grands avantages que l'homme tire de la société, aussi bien dans l'ordre intellectuel que dans l'ordre moral, économique et physique. La société ne peut subsister sans un pouvoir public et sans lois. Le pouvoir public et ses dépositaires sont à la société ce qu'est l'âme au corps, ce qu'est la raison aux facultés inférieures. La loi est ou naturelle ou purement humaine. La loi humaine, le droit légal détermine et prescrit ce qui, de soi étant indifférent, cesse de l'être pour le citoyen, dès que la loi est promulguée, comme les lois relatives aux poids et aux mesures. La loi naturelle oblige toujours et dans toutes ses parties, même quand elle n'est point écrite et sanctionnée par le législateur humain.

Le gouvernement royal, l'aristocratique et le démocratique sont trois formes de gouvernement bonnes en elles-mêmes, à condition que la première ne dégénère pas en tyrannie, la seconde en Holigarchie et la troisième en démagogie. La condition fondamentale de leur bonté et de leur légitimité est qu'elles procurent le bien commun, et non le bien particulier des gouvernants. En principe, le gouvernement d'un seul est préférable au

gouvernement de plusieurs ; mais, en réalité, l'on doit faire attention à l'état, aux habitudes, au caractère, à la condition sociale de chaque peuple, pour déterminer la forme de gouvernement qui lui convient le mieux.

En effet, Aristote, qui se distingue par son sens de la réalité, spécialement dans les choses politico-sociales, enseigne que, lorsqu'il s'agit de fonder et d'organiser le régime politique d'une société, il faut prendre garde avant tout, non à ce qui est meilleur en soi, mais à ce qui est possible (*non solum respublica quæ optima sit considerari debet, sed etiam quæ constitui possit*), sans perdre de vue les conditions qui peuvent rendre plus facile et plus acceptable pour la généralité des citoyens telle ou telle forme de gouvernement : *Præterea, quo facilior et cunctis civibus communior habeatur.* En tout cas, et quelle que soit la forme politique du gouvernement qu'on adopte, on doit éviter avant tout la tyrannie, et quel que soit le dépositaire du pouvoir, il doit se conduire comme véritable roi et père de famille, et non comme tyran ; il doit administrer et gouverner en vue du bien commun, et non comme maître absolu des biens et des personnes [1], vivant en tout avec modération.

1. « Huc enim sunt omnia reducenda, ut iis qui sub imperio sunt, non tyrannum, sed patrem familias aut regem agere videatur, et rem non quasi dominus, sed quasi procurator et præfectus administrare ac moderate sectari, nec quod nimium est sectari ». *Politic.*, lib. V, cap. XI.

La fin du gouvernant et du législateur doit être avant tout de rendre les citoyens vertueux (*propositum enim ejus est ut cives bonos legibusque obtemperantes efficiat*), et obéissants aux lois. L'État doit faire régner le droit dans la société (*jus ordinatio est civilis societatis*), et ainsi la justice est d'une certaine manière la vertu spécifique et comme la caractéristique de la communauté politico-sociale. Rien n'est plus détestable et dommageable que l'injustice unie à la puissance (*sævissima est enim injustitia tenens arma*), qu'il s'agisse du pouvoir public ou du pouvoir privé. L'État social, qui est connaturel à l'homme, élève et perfectionne celui-ci, quand l'État fait régner et applique la justice ; mais, en dehors de ces conditions et quand l'homme n'est point soumis à la loi et au jugement comme dérivation et application de la justice, il devient le pire des animaux (*pessimum est omnium animalium*).

Parmi les excellentes maximes de conduite qu'Aristote inculque aux gouvernants, mentionnons celle qui a trait à l'ambition de dominer par la guerre et la conquête. Le disciple de Platon, sans nier la convenance et même la nécessité de se préparer à la guerre, et sans en nier la légitimité et l'utilité en certains cas, enseigne que le législateur, le politique, le gouvernant, ne doivent pas l'avoir en vue comme fin propre et principale de l'État ; il est au contraire absurde que l'État entreprenne des guerres dans un but de conquête, quand elles ne sont pas légitimes

et justes, et ils se trompent grossièrement ceux qui font consister la politique à dominer les autres, sans tenir compte de la justice ou de l'injustice d'une telle domination, ne rougissant pas de faire aux autres ce qu'ils ne voudraient pas qu'on leur fît à eux-mêmes [1].

En parcourant les traités politiques d'Aristote, on voit clairement qu'il possédait à un haut degré le sentiment de la justice et de la nécessité pour la constitution et pour la conservation des États. Quand ceux-ci périssent et tombent en dissolution, la cause doit en être surtout attribuée à la violation de la justice : *Dissolvuntur autem maxime respublicæ propter transgressionem justitiæ in ipsis factam.*

La propriété et la famille sont deux conditions essentielles de la société ; la communauté des biens et des femmes est absurde, immorale, incompatible avec le bon ordre et avec l'existence

1. Ce passage d'Aristote mérite d'être cité, non seulement à cause de la vérité, de l'exactitude et de l'élévation des idées qu'il renferme, mais encore à cause de l'énergie et de la vivacité des expressions : « Videretur nimis absurdum esse, si quis considerare velit, an hoc propositum esse debeat ejus qui legibus instituit civitatem, providere, scilicet, ut illa dominetur finitimis, et volentibus, et invitis. Quomodo enim id civile, aut lege sanciendum quod nec legitimum quidem est? neque enim legitimum, non solum juste, verum etiam injuste dominari. Sed plerique videntur existimare civilem disciplinam esse dominari, et quod in seipsos fieri nollent, hoc in alios facere non erubescunt: ipsi pro se justitiam quærunt, pro aliis vero nulla eis justitiæ cura est... Patet igitur quod rei bellicæ studia bona sunt existimanda, sed non ut finis supremus, sed gratia illius ». *Politic.*, lib. III, cap. II.

même de la société. Cependant, l'État a le droit et le devoir de défendre aux parents de conserver des fils qui naissent estropiés et d'avoir plus d'enfants que ne permet la loi.

Néanmoins, le système d'éducation proposé par Aristote pour les enfants et pour les parents est plus moral et plus rigide que celui de Platon. Entre autres choses, il ordonne qu'on évite avec soin de voir ou d'entendre des choses déshonnêtes ; il défend à cet effet les statues et les peintures peu décentes dans les rues et sur les places, et il ne permet pas non plus d'assister aux comédies et aux autres représentations théâtrales.

Le père de famille a le droit de commander à sa femme et à ses enfants, non comme à des esclaves, mais comme à des personnes libres, et avec certaines restrictions qui n'existent pas quand il s'agit des esclaves. En effet, le Stagyrite, à l'exemple de ses prédécesseurs, regarde les esclaves comme des êtres d'une condition naturellement inférieure ; pour lui, l'esclavage est une institution fondée sur la nature même, l'esclave est une espèce d'être intermédiaire entre la brute et l'homme libre. Cependant la doctrine d'Aristote sur la manière dont on doit traiter les esclaves est plus rationnelle et plus humaine que celle de Platon : car il enseigne qu'il est convenable et juste de fixer un terme à l'esclavage, et d'accorder la liberté à l'esclave dans un délai donné.

Il est bon aussi de remarquer que, lorsque Aristote dit que certains hommes sont naturellement

esclaves, cela doit s'entendre non dans le sens que la nature ou que la loi naturelle les aient faits tels, mais en ce sens que, comme il y a des hommes doués d'intelligence et d'heureuses dispositions pour la vertu, le savoir et le commandement, ainsi il y en a d'autres pour lesquels la nature ne fut pas aussi prodigue, qui ont une âme naturellement servile, des inclinations basses et un certain degré de stupidité native : de là vient que pour cette classe d'hommes l'esclavage et la sujétion sont comme connaturels. Pour peu qu'on lise avec attention les textes d'Aristote qui ont trait à cette matière, on se convaincra facilement que tel est le sens dans lequel il enseigne, au moins en la majeure partie des susdits passages, que l'esclavage est naturel à certains hommes ; nous devons cependant confesser que quelques-uns d'entre eux ne paraissent pas s'accorder aisément à première vue avec cette interprétation.

§ LXXVI. — CRITIQUE.

Quand il s'agit de porter un jugement critique sur la philosophie d'Aristote, considérée dans son ensemble et dans ses lignes générales, ce qui vient tout d'abord à la pensée, c'est de comparer sa doctrine avec celle de son maître Platon, et d'établir une sorte de parallèle entre les deux grands philosophes de la Grèce, pour déterminer la mission

respective de l'un et de l'autre sur le terrain historico-philosophique.

Nous avons vu que Platon, outre qu'il avait cultivé et développé l'élément éthico-théologique hérité de Socrate, avait perfectionné cet élément socratique en y ajoutant une dialectique, une psychologie et une physique plus ou moins incomplètes, et surtout en créant en quelque sorte la métaphysique, partie fondamentale et essentielle des sciences philosophiques. Aristote fit plus. Comme Platon, il cultiva et développa l'élément éthico-théologique, la pensée socratique dans toute son amplitude; il créa aussi une métaphysique digne rivale de celle de Platon; il donna l'existence, la vie, un organisme scientifique à la psychologie, à la physique, à l'astronomie et à l'histoire naturelle, par ses livres *de Anima*, *Physicorum*, *de Cœlo*, *de Generatione*, *de Historia animalium*, etc., etc.; mais par-dessus tout, Aristote, avec son *Organon*, créa la logique, et la porta du premier coup à sa plus haute perfection; nous ne faisons qu'indiquer ses travaux sur la rhétorique, la politique et la grammaire générale. De lui, comme de Leibnitz plus tard, on peut dire qu'il mena de front toutes les sciences.

Aussi profondes sont les différences qui séparent Platon et Aristote dans la question de la méthode et dans les tendances générales de la doctrine. Le dialogue et les spéculations *a priori* constituent la méthode externe et interne du premier; le raisonnement logique, l'induction et l'ob-

servation constituent la méthode aristotélicienne. L'idéalisme est le caractère dominant de la doctrine de Platon, tandis que la philosophie d'Aristote se distingue par le réalisme concret. Platon se plaît à tirer, pour ainsi dire, du fond de lui-même et de sa raison, des systèmes, des idées, des théories utopiques, et jusqu'aux objets de la science; Aristote cherche dans la réalité extérieure l'objet de la science, la base des systèmes philosophiques, la raison suffisante des théories scientifiques. Le point de vue de Platon est plus élevé, mais indéfini; il embrasse des horizons plus vastes ; sa pensée est, par là même, plus vague, plus obscure, plus flottante : le point de vue d'Aristote, sans être aussi élevé et aussi étendu que celui de Platon, est plus philosophique, plus réel et plus pratique, plus objectif, et sa pensée est plus précise, plus conforme à la réalité, plus scientifique. Platon conçoit, contemple et crée les objets de la pensée; Aristote observe, classe et raisonne. Platon se meut dans la haute et mystérieuse région de l'idéal ; Aristote marche d'un pas assuré dans le sentier de la réalité, et il se meut toujours dans la région des existences et des faits. Les sens et l'expérience, qui, pour Platon, importent peu dans l'ordre scientifique, et qui sont des éléments, sinon préjudiciables, du moins étrangers à la science, sont au contraire, d'après Aristote, des éléments importants et indispensables dans l'origine et la constitution des sciences. Bref, dans Platon il y a plus d'éléva-

tion intuitive, plus d'originalité utopique, plus de génie créateur, plus de spontanéité d'imagination ; chez Aristote, il y a plus de sûreté de jugement, plus de profondeur de génie, plus de connaissance de la réalité, et par-dessus tout, plus de science et plus de vérité.

En ce qui touche Aristote, nous avons vu que sa théorie de la connaissance est loin de mériter l'épithète de sensualiste que lui attribuent certains philosophes et historiens de la Philosophie. Pour chasser une idée aussi inexacte, nous avons voulu, contrairement à notre coutume, citer des textes nombreux ; et, pour peu qu'on les étudie, on reconnaît facilement que la théorie aristotélicienne sur la connaissance n'a rien de commun avec les théories sensualistes, bien que l'on y rencontre des lacunes, des points obscurs et douteux. Il en est de même pour la psychologie : l'union de l'âme avec le corps en vertu de la forme substantielle, exclut l'étroit dualisme platonicien et ses utopies sur la préexistence et la métempsycose ; d'un autre côté, la théorie aristotélicienne sur l'entendement agent fait justice des idées innées et de la réminiscence de Platon, et ferme en même temps la porte aux théories du sensualisme et du matérialisme.

Comme la théorie des Idées est la clef, le point capital et comme le centre de la philosophie de Platon, ainsi la théorie de la matière *première* et de la forme *substantielle* est la clef, le point culminant et le centre de la philosophie d'Aristote.

Cette théorie conduit le Stagyrite à entrevoir la grande idée de la création, et elle lui fait, par là même, éviter l'écueil du dualisme absolu de Platon dans l'ordre cosmologique, dualisme incompatible avec l'*éduction* de la forme substantielle, de la potentialité de la matière au moyen de l'agent ou cause efficiente, surtout quand il s'agit d'une causalité infinie, comme est, d'après Aristote, celle de Dieu.

Quant au problème théologique, on peut dire qu'Aristote, sans parler de Dieu aussi fréquemment que Platon, possède une idée plus précise et plus concrète, une conception véritablement métaphysique de Dieu et de ses attributs. Même dans la partie erronée que renferme cette conception, telle qu'est la négation de la Providence par rapport à une partie du monde, on découvre un certain fond de vérité et d'élévation philosophique : il y a en effet un certain fond de vérité et comme une aspiration théologique à affirmer que l'unique objet digne de l'intelligence divine est sa substance même, son être infini, sa pensée (*seipsum ergo intelligit, et est intellectio intellectionis*), son acte très pur. Ce qui manqua à Aristote, ce fut la lumière chrétienne, qui lui aurait appris à concilier l'élévation, la pureté et la simplicité de la pensée divine avec l'étendue et l'universalité de son objet. D'autre part, la négation et les doutes d'Aristote sur la Providence ne s'étendent pas à l'humanité, objet principal de la Providence divine : dans plusieurs passages de ses œuvres, en

effet, il reconnaît l'existence et l'action de la Providence divine par rapport aux hommes [1].

La théorie politico-sociale d'Aristote est l'antithèse directe de la théorie de Rousseau et du socialisme contemporain, et, en grande partie, de la théorie platonicienne, dont elle rejette les tendances utopiques. La société, loin d'être en opposition avec la nature et loin d'être la source de maux pour l'homme, lui est au contraire connaturelle, elle est pour lui la condition nécessaire du bien-être et de la perfection dans toutes les sphères de la vie humaine. L'organisme social proposé par Platon, et par dessus tout sa doctrine sur la communauté des biens, des femmes, et des enfants, sont choses non seulement utopiques, mais encore immorales et contraires à l'ordre et à l'existence même de la société. Nous avons déjà fait observer que la pensée d'Aristote sur l'esclavage, sans cesser d'être erronée et irrationnelle, est plus humaine dans ses applications que la pensée des autres philosophes, ses prédécesseurs et ses contemporains.

On peut dire la même chose relativement à l'existence et à l'éducation des enfants : les idées

1. Voici, entre autres passages, ce qu'il écrit dans l'*Ethica ad Nicomachum :* Nam si dii curam humanarum rerum, ut existimatur, aliquam habent, rationi sane consentaneum fuerit ipsos eo gaudere quod est optimum, maximeque sibi cognatum.... et in eos qui maxime hoc amant (mentem) et honorant, beneficia vicissim conferre, tamquam curam iis quæ sibi sunt chara, « ac diligentiam adhibentes, in recte beneque agentes » (Lib. X, cap. VIII).

d'Aristote en cette matière, sans être ce qu'elles devraient être, conformes à la droite raison, encore moins à la conscience chrétienne, sont moins irrationnelles et moins répugnantes que celles de Platon et de ses contemporains. Le système d'éducation proposé par Aristote est plus moral et plus pratique que celui des autres philosophes, et, en ce qui touche le nombre des enfants, leur exposisition et leur abandon en certains cas, bien qu'il tombe dans des aberrations analogues à celles de ses prédécesseurs et de ses contemporains, toutefois il procède avec certaines réserves, qui révèlent dans leur auteur un sens moral plus droit et plus sûr. Ainsi, par exemple, bien qu'il accorde à l'État le pouvoir de fixer le nombre des enfants afin d'éviter leur excessive multiplication, il conseille de prendre des mesures propres à obtenir cet effet avant que la conception ait eu lieu, parce qu'il est illicite d'attenter à la vie du *fœtus* animé : *Antevenire oportet ut non concipiantur, nam postquam concepti sunt, et sensum aut vitam acceperint, nefas est attingere eos.*

L'œuvre maîtresse du disciple de Platon, outre sa théorie sur la génération substantielle, est la logique, qui lui doit, sinon son origine, du moins son existence scientifique, son développement et sa perfection : l'*Organon* d'Aristote renferme, en effet, l'exposition analytique la plus achevée et la plus complète des lois de la pensée humaine. La dialectique de Platon, celle de Socrate et des Éléates, se transforment avec l'*Organon* dans la

science de la pensée et de la recherche de la vérité. Ainsi en est-il pour Zénon, que certains appellent sans raison le fondateur et le créateur de la logique. La logique rudimentaire du philosophe d'Élée est une logique purement dialectique ; ce n'est point la logique scientifique, qui enseigne à chercher la vérité par des méthodes rationnelles. La logique de Zénon, si toutefois son essai dialectique mérite un pareil nom, est l'art de disputer, qui apprend à combattre et à démolir, sans rien édifier ; la logique d'Aristote, au contraire, enseigne le moyen de rechercher la vérité et d'élever l'édifice de la science, elle apprend à penser et à discourir avec certitude pour entrer en possession de la vérité d'une manière réflexe et réellement scientifique. Que si Zénon, les sophistes, Socrate et Platon lui-même ont fait usage de la dialectique et ont employé la démonstration et le syllogisme, ils l'ont fait sans se rendre compte de la nature intime et des conditions scientifiques de la démonstration. Aristote ne s'est point contenté de faire usage de raisonnements évidents, comme avaient fait ses prédécesseurs ; mais il a découvert et fixé ses préceptes et sa méthode, il a démontré la démonstration, si l'on peut ainsi parler, en découvrant et en formulant sa théorie, comme l'avait déjà remarqué son commentateur Philopon [1].

1. Voici comment s'exprime Philopon dans sa *Vie d'Aristote* : Magnam item accessionem fecit ad artem disserendi, quandoquidem ab ipsis rebus normas præceptaque secrevit, et demonstrandi rationem

Aussi le monde des savants n'a pas épargné à Aristote la louange pour cette grande œuvre, et n'a jamais refusé au législateur de la pensée le juste tribut de son admiration. On remarque une lacune dans l'*Organon :* c'est l'absence d'un traité sur les *universaux ;* mais la faute en est au temps, non à Aristote, qui écrivit, suivant Laërce, un traité *du Genre et de l'Espèce*, et en réalité il fait allusion à cet écrit dans le livre premier des *Topiques*. L'introduction ou *Isagoge* de Porphyre rend moins sensible cette perte.

A côté de ces qualités, la doctrine d'Aristote contient de nombreux défauts. Tels sont : le manque d'affirmations précises en ce qui touche l'immortalité de l'âme, la négation de la Providence divine sur toutes les parties de l'univers, les affirmations qui ont trait à l'éternité du monde, à l'incorruptibilité des cieux, aux intelligences qui meuvent les sphères et aux causes qu'il donne pour expliquer plusieurs phénomènes physiques, météréologiques et astronomiques, ex plications qui se ressentent de l'état arriéré des sciences physiques et naturelles à cette époque. Néanmoins celles-ci lui doivent beaucoup, pour les avoir enrichies de nouvelles observations et pour

cum via instituit. Nam superioris memoriæ Philosophi demonstrare quidem ac evidentibus rationibus uti sciebant, sed demonstrandi modum ac evidentes probationes conficere ignorabant, atque idem ipsis usu veniebat, quod sutoribus, qui coria secare non queunt, calceis autem uti probe queunt ». *Aristotelis vita... Philopo Alexandrini.* Tom. Ier des *Œuvres d'Aristote*, édit. de Lyon, 1566.

avoir appelé l'attention des sages sur ces matières et sur la manière de les traiter.

La séparation que la Philosophie d'Aristote établit entre l'idée théologique et l'idée éthique, constitue aussi un grave défaut. L'idée de Dieu, base métaphysique et sanction réelle et dernière de l'ordre moral, se laisse à peine voir dans la Philosophie éthique d'Aristote, dont la théorie morale offre un aspect purement rationaliste, et renferme une sanction exclusivement humaine et empirique, qui a une grande affinité avec la morale indépendante de nos jours.

Il est difficile de trouver, parmi les philosophes de l'antiquité, une conception aussi vaste, aussi profonde, aussi logique que la conception éthique d'Aristote. Le concept, l'essence et les propriétés de la vertu morale, ses conditions essentielles, la division et la classification des vertus morales, avec leurs relations mutuelles, la liberté, les passions, la loi naturelle et civile, les principes rationnels immédiats de la vertu, ses applications à l'ordre politique et à l'ordre économique, la famille, la propriété, la justice, l'éducation : toutes ces choses, et d'autres encore non moins importantes, sont discutées et profondément analysées dans les traités moraux et politiques d'Aristote ; mais, au terme de leur étude, on éprouve comme un certain malaise, un certain vide, parce qu'on y sent le manque de l'idée de Dieu et de la vie future, qui seule pourrait les illuminer, donnant une sanction suprême et métaphysique à cette

conception gigantesque, mais incomplète. La théorie morale d'Aristote est un magnifique édifice qui manque de couronnement, c'est une statue de Phidias sans tête.

D'ailleurs, la doctrine et les écrits d'Aristote représentent l'un des éléments les plus féconds et les plus universels de la culture intellectuelle de l'esprit humain à travers les annales de l'histoire. Cette importance, ils la doivent non seulement à leur valeur intrinsèque, mais aussi aux livres nombreux dont ils furent l'occasion et l'origine, et principalement aux nombreux commentaires et recherches dont ils ont été l'objet [1].

§ LXXVII.— DISCIPLES ET SUCCESSEURS D'ARISTOTE.

On raconte qu'Aristote, interrogé peu de temps avant sa mort, lequel de ses disciples il regardait comme le plus digne de lui succéder dans la direction de son école, répondit en disant : *Le vin de Lesbos et celui de Rhodes sont tous les deux excellents; mais le premier est plus agréable.* Il voulait par là donner à entendre qu'Eudème de

1. L'un des livres les plus curieux sur les œuvres d'Aristote, est, à coup sûr, celui que publia au XVIme siècle, un moine bénédictin de Valladolid, le Père François Ruiz. Ce livre contient un *index* abondant de la doctrine d'Aristote, distribué suivant l'ordre alphabétique. Ce travail qui, sous le titre modeste d'*Index*, est un véritable *compendium* de la doctrine d'Aristote, forme deux volumes petit in-folio et a été imprimé en 1540. L'auteur connaissait à fond, non seulement les œuvres d'Aristote, mais encore celles de ses principaux commentateurs.

Rhodes et Théophraste de Lesbos étaient les plus capables de gouverner l'école Péripatéticienne; mais que Théophraste l'emportait sur son condisciple de Rhodes. Quelle que soit la vérité historique de ce fait, raconté par Aulu-Gelle, il est certain que :

a) *Théophraste* fut le successeur immédiat d'Aristote, qui lui donna le nom de Théophraste à cause de la douceur et de l'élégance de sa parole, car son nom primitif était Tirtame. D'après Diogène Laërce, il naquit à Érèse, et était fils du foulon Mélanthe. D'abord disciple de Leucippe, ensuite de Platon, il finit par entrer dans l'école d'Aristote. Il mourut dans un âge très avancé, laissant un nombre prodigieux d'ouvrages, à en juger par le catalogue que donne Laërce. Malheureusement, ils sont presque tous perdus; il n'en reste plus que des fragments, quelques Traités d'histoire naturelle, et l'ouvrage qui a pour titre : les *Caractères*.

Théophraste et son condisciple et rival *Eudème* se consacrèrent à interpréter et à exposer la doctrine de leur maître, et à la compléter en certains points. On peut notamment citer ce qui se rapporte aux syllogismes hypothétiques, dont, à ce que dit Boëce, traitèrent Théophraste et Eudème. Le premier suivit de préférence la direction scientifique et empirique du maître, et cultiva les sciences naturelles; le second s'appliqua surtout à développer l'élément philosophico-théologique, cherchant à accorder la doctrine de Platon avec

celle d'Aristote, tandis que Théophraste prépare la voie à son disciple et à son successeur dans la direction de l'école Péripatéticienne.

b) *Straton de Lampsaque,* avec lequel la doctrine d'Aristote dégénère et se transforme en un naturalisme aussi favorable au matérialisme qu'il est contraire à la véritable doctrine du fondateur de l'école Péripatéticienne. En effet, Straton, appelé le *Physicien*, à cause de sa prédilection exclusive pour les sciences physiques, enseignait que la Nature ne demande nullement l'existence d'une intelligence cause première, efficace, et organisatrice du monde. Celui-ci, dans son origine, dans son gouvernement, dans les êtres qui le composent, dans ses transformations, dépend de forces inhérentes et immanentes à la nature. De là, et logiquement, la négation d'un Dieu transcendant, et l'identification de la Divinité et de la Nature [1]. Conséquent avec ses doctrines, ce philosophe reconnaissait à peine une distinction réelle entre l'entendement et les sens.

c) Après la mort de Straton, la direction de l'école passa à Lycon de la Troade, dont Diogène Laërce loue la fécondité et l'élégance de la parole, fécondité que reconnaît Cicéron, mais en indiquant qu'elle était plus dans les mots que dans les choses : *Oratione locuples, rebus ipsis jejunior.*

1. « Strato », écrit Cicéron, « is qui *Physicus* appellatur, omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quæ causas gignendi, augendi et minuendi habeat, sed careat omni sensu ». *De Nat. Deor.*, lib. II, cap. XIII.

Lycon et ses disciples et successeurs *Ariston* de Céos, *Critolaüs* et *Hieronymos*, ne nous offrent rien de spécial dans leur doctrine, qui soit, du moins, parvenu jusqu'à nous. Ce qui peut les distinguer, c'est d'avoir cultivé de préférence la partie éthique de la Philosophie d'Aristote, bien qu'ils n'aient pas suivi avec une grande fidélité les traditions du maître, qui, à coup sûr, ne faisait pas consister la félicité suprême de l'homme dans l'absence de douleur, *vacuitatem doloris*, ni dans les joies d'une vie passée selon l'inclination naturelle (*vitæ recte fluentis secundum naturam*), comme l'enseignaient Hieronymos et Critolaüs.

d) Tandis que les Péripatéticiens dénaturaient la théorie morale d'Aristote, *Dicéarque* de Messine, *Aristoxène* de Tarente, et quelques autres faussaient, de leur côté, la psychologie du maître. Pour le premier, l'âme humaine, comme entité distincte et séparable du corps, est une entité chimérique, une parole vide de sens, *nomen inane totum*, suivant le mot de Cicéron, qui ajoute que, pour Dicéarque, les fonctions vitales et sensitives sont le résultat de la figure et de la complexion du corps : *Nec sit quidquam nisi corpus unum et simplex, ita figuratum ut temperatione naturæ vigeat et sentiat.*

De son côté, le musicien Aristoxène ne voyait dans l'âme qu'une espèce d'harmonie, résultant des vibrations et des mouvements du corps.

Parmi les partisans de l'école Aristotélicienne, il faut compter aussi *Démétrius* de Phalère, disciple

de Théophraste, plus connu par ses entreprises politiques et guerrières que par ses doctrines philosophiques : l'histoire, en effet, ne nous dit rien de spécial sur lui comme philosophe, tandis qu'elle nous rappelle qu'il gouverna pendant dix ans Athènes comme archonte ; qu'en son honneur les Athéniens élevèrent autant de statues que l'année comptait de jours, qu'ils renversèrent ensuite, et qu'emportés par leur légèreté habituelle, ils condamnèrent à mort leur ancienne idole Démétrius, qui se réfugia en Égypte, à la cour du roi Ptolémée Lagus. Diogène Laërce raconte que ses intrigues politiques le firent bannir d'Égypte, et qu'il se donna la mort en se faisant piquer par un aspic ; d'autres auteurs affirment, avec plus de vraisemblance, qu'il vécut comblé d'honneurs auprès de Ptolémée Philadelphe, et qu'il enrichit la bibliothèque Alexandrine d'un grand nombre de volumes. Il en est même qui avancent que ce fut lui qui suggéra à Ptolémée Philadelphe l'idée de traduire en grec les livres de la *Loi des Juifs*, et qu'on lui est par conséquent redevable de la *Version des Septante*.

§ LXXVIII. — CRITIQUE ET VICISSITUDES POSTÉRIEURES DE L'ÉCOLE PÉRIPATÉTICIENNE.

De l'esquisse que nous venons de tracer, il suit en toute évidence : 1° que les disciples et successeurs d'Aristote ne purent ni ne surent conserver l'éclat de l'école fondée par leur maître ; elle

tomba bientôt dans une décadence aussi lamentable que rapide ; 2° qu'ils ne surent ni continuer la direction encyclopédique d'Aristote, qui faisait marcher à la fois et harmoniquement la Philosophie et les sciences naturelles, ni cultiver simultanément les différentes branches de la Philosophie aristotélicenne : les uns s'appliquèrent à la psychologie, les autres à la physique ou à la théologie, sans se mettre en peine des autres parties de la Philosophie.

De là, la profonde dégénération et la décadence si rapide de l'école fondée par Aristote, ou, pour mieux dire, de la Philosophie qui ne recouvra un peu d'importance et d'éclat qu'avec *Andronic* de Rhodes, lequel coordonna, compila les travaux du maître et en combla certaines lacunes; *Boëtus* de Sidon, élève d'Andronic, et *Xénarque*, qui enseigna à Athènes et à Rome, travaillèrent dans le même sens. Vinrent ensuite les écrits et les commentaires de *Nicolas de Damas*, presque contemporain de l'origine du christianisme ; ceux d'*Alexandre d'Ega*, qui fut maître de Néron, et ceux d'*Adraste*.

Mais tous ces travaux furent dépassés et rejetés dans l'ombre par ceux d'*Alexandre d'Aphrodisie*, qui fleurit à la fin du second siècle de l'ère chrétienne, et qui est sans aucun doute le commentateur le plus remarquable d'Aristote parmi les anciens [1]. Quelques Néo-Platoniciens, particulière-

1. Ses commentaires ont mérité d'être réimprimés de nos jours, à Berlin; déjà, au XVI[e] siècle, ceux qui ont trait à la métaphysique avaient

ment Porphyre, restaurèrent et commentèrent différentes parties de la Philosophie d'Aristote, et l'on sait que l'*Isagoge* du disciple et du biographe de Plotin sur les universaux suppléa en partie à la perte de certains écrits du Stagyrite sur cette matière, et servit de point de départ aux grandes controverses des scolastiques sur le réalisme et le nominalisme, comme nous le verrons plus tard. *Thémistius* de Paphlagonie, qui fleurit au IVe siècle de l'ère chrétienne; Asclépias de Tralles, qui vécut au cinquième; *Philopon*, grammairien d'Alexandrie [1], et Simplicius, au VIe siècle, conservèrent et propagèrent les traditions et l'enseignement de l'école Péripatéticienne, principalement dans les régions orientales.

Cet enseignement fut interrompu par la fermeture de l'école Néo-Platonicienne d'Athènes, par l'irruption des barbares, par les guerres et par les troubles qui suivirent. Cette situation fut aggravée en Orient par le fanatisme musulman contre les sciences, dans la première période de ses conquêtes; la Philosophie aristotélicienne réapparut

été traduits en latin par notre compatriote Sepulveda, et publiés à Venise sous le titre suivant : *Alexandri Aphrodisæi Commentaria in duodecim Aristotelis libros de prima Philosophia, interprete Joanne Genesio Sepulveda Cordubensi.* Cette traduction de Sepulveda est très exacte et fort estimée.

1. Les commentaires de Philopon sur la métaphysique traduits par Patrizzi, ont été imprimés en 1593, avec ce titre : *Joannis Philoponi breves, sed apprime doctæ et utiles expositiones, in omnes 14 Aristotelis libros eos qui vocantur Metaphysici, quas Fr. Patricius de græcis latinas fecerat. Ferrariæ, 1583.*

d'une manière occulte et pénible dans l'Europe chrétienne, quand on put reprendre la tradition interrompue; elle recueillit et développa d'un côté les idées aristotéliciennes commentées par Boèce, Cassiodore et saint Isidore de Séville, et d'un autre côté elle développa ces mêmes idées avec le secours des livres et des traditions doctrinales qu'introduisirent en Europe les premiers croisés, et surtout grâce aux relations que les Conciles et les controverses ecclésiastiques établirent entre l'Église d'Orient et l'Église d'Occident.

Le mouvement de restauration de la Philosophie aristotélicienne une fois commencé, le génie européen, préparé et fécondé par les idées chrétiennes, organisa le mouvement scientifique connu sous le nom de Philosophie scolastique, et il n'est nul besoin de chercher son origine dans la Philosophie des Arabes. Ceux-ci, il est vrai, commentèrent les écrits d'Aristote, comme nous verrons plus tard, et ils contribuèrent ainsi plus ou moins, non à l'origine et au premier développement de la Philosophie scolastique, mais à son épanouissement, et ils influèrent sur certaines de ses directions. Parmi les directions et les questions auxquelles donnèrent naissance les commentaires des Arabes, il y en eut plusieurs en opposition directe avec les conclusions fondamentales de la Philosophie chrétienne, et ces doctrines servirent de point de départ à certains philosophes de la Renaissance pour adopter des théo-

ries essentiellement hétérodoxes et rationalistes. Telle est, par exemple, la thèse essentiellement rationaliste qu'une chose peut être fausse en philosophie et vraie en théologie ; on trouve une thèse analogue dans Averroès. Telle est encore la fameuse théorie de ce philosophe sur l'unité de l'entendement humain, ou, pour mieux dire, de l'âme humaine, unité incompatible avec l'immortalité des âmes humaines particulières, théorie reproduite par plusieurs philosophes des écoles italiennes de la Renaissance. On sait, en effet, qu'à cette époque, ceux qui, en Italie, faisaient profession de suivre la doctrine aristotélicienne, niaient l'immortalité de l'âme, les uns d'une manière explicite et directe, les autres, les Averroïstes, d'une manière indirecte : car, suivant la remarque de Marsile Ficin, témoin particulièrement autorisé en la matière, presque tous les Péripatéticiens de son temps étaient partagés en deux sectes : ceux-ci, suivant les doctrines d'Alexandre d'Aphrodisie, ceux-là, s'attachant à Averroès ; mais s'accordant tous pour jeter à terre l'immortalité de l'âme [1], et niant en même temps d'autres vérités fondamentales du Christianisme.

1. Voici comment s'exprime Marsile Ficin sur ce point : « Totus enim ferme terrarum orbis a peripateticis occupatus, in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam et Averroïcam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant; hi vero unicum esse contendunt. Utrique religionem omnem funditus æque tollunt, præsertim quia divinam circa homines Providentiam negare videntur, et utrobique a suo Aristoteli defecisse, cujus mentem hodie panci, præter

§ LXXIX. — LE STOÏCISME.

Zénon, fondateur du Stoïcisme, naquit à Cittium, ville de Chypre, vers la moitié du IVe siècle avant J.-C. Son père, qui était commerçant, lui apporta d'Athènes quelques livres de Socrate et d'autres philosophes, et leur lecture lui donna le goût de l'étude des sciences. Ayant perdu toute sa fortune dans un naufrage en allant à Athènes, il rencontra par hasard le cynique Cratès, dont il suivit l'école et l'enseignement pendant plusieurs années. Il fréquenta ensuite les écoles de Mégare et de l'Académie, écoutant successivement Estilpon de Mégare et Xénocrate. Au bout de vingt ans d'études et de méditations, Zénon était arrivé à se former un système propre de Philosophie, qu'il commença à expliquer publiquement sous un portique d'Athènes, appelé *Stoa :* de là vient que sa Philosophie reçut les noms de *Stoïcisme* et d'école du *Portique.* Arrivé à un âge avancé, le fondateur du Stoïcisme, réduisant en pratique sa théorie sur la légitimité du suicide, mit fin à ses jours, laissant un nom respecté parmi les Athéniens, une école florissante et de nombreux disciples, qui précisèrent sa doctrine, la développèrent et la modifièrent en plusieurs points. L'exposition du stoïcisme que nous

Picum complatonicum nostrum ea pietate quo Theophrastus olim et Themistius, Porphyrius, Simplicius, Avicenna et nuper Plethon interpretantur ». *Op. Plotini Mars. Fic. interp.*, prologo.

allons faire, embrasse la doctrine du maître avec les additions et les éclaircissements principaux des disciples, en particulier de Cléanthe et de Chrysippe. Nous nous en tenons pour le moment aux Stoïciens grecs et gréco-asiatiques, laissant de côté les Stoïciens romains, qui modifièrent et perfectionnèrent certaines parties du système.

Le Stoïcisme, à le considérer dans Zénon et dans ses successeurs immédiats, est une sorte de restauration de la Philosophie socratique. A l'exemple du maître de Platon, le philosophe de Cittium et son école cultivent et développent l'élément éthique de préférence à tous les autres. Physique et métaphysique, cosmologie, théodicée et dialectique, et jusqu'à la religion elle-même, ils subordonnent tout à la morale, et tout, sous l'influence du Stoïcisme, prend une direction pratique.

Un autre caractère distinctif du Stoïcisme, c'est la séparation de la morale et de la politique ; la première reçoit une direction purement subjective, indépendante et individualiste. Dans les systèmes philosophiques antérieurs, sans en exclure Platon et Aristote, nous voyons que l'éthique se trouve, en une certaine manière, confondue et identifiée avec la politique : elle lui est intimement liée : il résulte de là que l'homme comme individu, personnalité humaine, ne vit et n'agit que par la communauté et pour la communauté, qui devient ainsi la source et comme la norme principale de la moralité des actes humains. Avec le Stoïcisme

disparaît cette confusion de la morale et de la politique, et la première revêt un certain caractère indépendant. Au lieu de ce tout absorbant dans lequel s'évanouissaient la vie morale et l'action propre de l'individu, le Stoïcisme met en relief le *sage*, l'homme de la vertu, qui se concentre en lui-même, qui se suffit à lui-même, qui se met au-dessus de tout ce qui n'est pas sa propre raison, sa personnalité ; qui se déclare enfin indépendant et supérieur à la nature, à la société, à la Divinité même, à tout ce qui n'est pas lui.

Cette tendance essentiellement pratique, indépendante et individualiste du Stoïcisme se reflète dans toutes ses théories, même dans celles qui sont les plus abstraites, comme on le remarque dans son antipathie contre les idées de Platon, dans sa solution du problème des universaux, dans sa négation de la transcendance divine, et dans plusieurs autres affirmations, comme nous le verrons au cours de cet exposé.

§ LXXX. — LA LOGIQUE D'APRÈS LES STOICIENS.

Nous l'avons déjà vu, pour le Stoïcisme, la logique, comme la physique et les autres sciences, même la théologie, n'ont qu'une importance secondaire, et l'on ne doit les cultiver qu'autant qu'elles servent de préparation à l'éthique, science unique et suprême, perfection véritable de l'homme, à laquelle il faut subordonner tous les biens, toutes les sciences, toute chose en un mot.

Le fond de la logique du Stoïcisme, qui comprend aussi la rhétorique et la poétique, c'est la théorie de la connaissance ; pour le reste, elle coïncide généralement avec la logique d'Aristote.

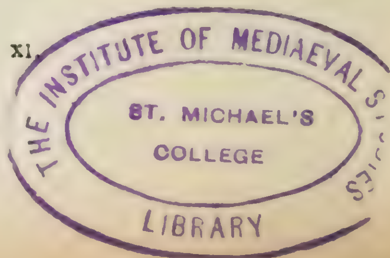
La théorie stoïcienne de la connaissance reconnaît les sensations comme source commune de toutes les idées intellectuelles, qui se réduisent à quatre catégories : la *substance*, la *modalité*, la *qualité* et la *relation*. Notre âme est une table rase sur laquelle il n'y a rien d'écrit, et ses idées, loin d'être innées, comme le prétend Platon, tirent leur origine de la sensation, et doivent l'existence à l'action de l'entendement. L'impression sensible qui donne origine à la sensation, est une impression matérielle, comme celle que produit le sceau sur la cire. Les Idées universelles et subsistantes de Platon sont une absurdité et une chimère ; les natures représentées par les concepts universels n'ont aucune réalité, ni dans les *Idées* de Platon, ni dans les singuliers, comme le suppose Aristote : ce sont de purs concepts subjectifs, des abstractions de l'entendement (nominalisme), auxquelles ne répond aucune réalité objective. En d'autres termes, l'univers, objet de la science, n'existe ni en dehors des choses, comme le veut Platon, ni dans les choses, comme le soutient Aristote ; il n'est qu'une abstraction de la pensée.

La vérité d'une idée consiste dans sa fidélité à représenter un objet ; la clarté objective de l'objet, son évidence intelligible, constitue l'unique *criterium* de la vérité, ou, pour mieux dire, de la

certitude, dans laquelle on distingue quatre degrés : l'*imagination*, la *foi*, la *science* et la *compréhension*. La main ouverte représente l'imagination e la sensation ; à moitié fermée elle exprime l'assentiment ou la croyance à quelque chose ; complètement fermée, elle est le symbole de la science ; enfin, unie à une autre main, elle signifie la compréhension, la science universelle et systématisée, la sagesse. L'évidence est le *criterium* général et unique de la vérité, la norme du jugement : *perspicuis cedere, rem perspicuam approbare*, comme dit Cicéron.

Conformément à leur théorie essentiellement sensualiste et empirique, les Stoïciens ne voyaient dans la mémoire, dans l'expérience et dans les idées premières, que des modifications et des associations spontanées des sensations, et comme des représentations et des *anticipations* de la spontanéité sensible. « Les Stoïciens», écrit Plutarque [1] à ce propos, « enseignent que lorsque l'homme naît, la partie principale de son âme est pour lui comme un parchemin, comme une espèce de tablette, sur laquelle il inscrit les connaissances qu'il acquiert successivement. En premier lieu, il y écrit les perceptions des sens. S'il a expérimenté une sensation quelconque, la sensation du plan, par exemple, quand celle-ci a disparu, il en conserve la mémoire. Plusieurs sensations associées constituent l'expérience, l'expérience n'é-

1. *De Placit. philosoph.*, lib. IV, cap. XI.



tant que le résultat d'un certain nombre de sensations homogènes ». Nous avons déjà dit comment s'accomplit la perception des notions naturelles (sensations, représentations sensibles), sans secours étranger. Les autres sont le fruit de l'instruction et du travail personnel : aussi sont-elles les seules qui méritent d'être appelées *notions* (connaissances rationnelles), car les premières sont de simples *prénotions* ou *anticipations*.

§ LXXXI. — PHYSIQUE DU STOÏCISME.

La physique du Stoïcisme comprend la psychologie et la théologie : pour lui, en effet, ou du moins pour la plus grande partie de ses partisans, tous les êtres sont corporels, et sont, par conséquent, l'objet de la physique. Bien qu'ils parlent parfois de choses incorporelles, comme de l'espace, du lieu, du vide, du temps, ils n'entendent par là qu'une incorporéité relative et de nom : il est, en effet, très probable qu'ils appelaient ces choses incorporelles, simplement parce qu'elles n'avaient pas une réalité distincte des objets sujets au temps, à l'espace, etc. La vérité est que pour le Stoïscisme, tout être réel, tout ce qui est capable d'action ou de passion, est corps. Ainsi, tout ce qui existe est ou corps, ou chose corporelle et matérielle, sans qu'il y ait rien qui soit pur esprit, pas même Dieu. Ce que l'on appelle esprit, n'est

que le principe ou élément actif, en opposition à l'élément passif.

Conformément à ces principes fondamentaux, les Stoïciens concevaient le monde comme le résultat de l'union de Dieu, principe actif universel, avec la matière inerte et grossière [1], qui sert de principe passif. En réalité néanmoins, l'un et l'autre principe, actif et passif, sont matériels, et se distinguent seulement parce que le premier, Dieu, la substance éthérée, le feu divin, est un être intelligent, doué de raison, qui lui permet d'agir sur la matière inférieure et grossière; mais il agit en faisant partie des substances produites, par une opération immanente, de telle sorte que l'animal, par exemple, n'est animal et ne vit qu'autant qu'il participe à la chaleur et au feu divin : *Omne quod vivit, sive animal, sive terra edictum, id vivit propter inclusum in eo calorem.*

De là suit naturellement que l'union du principe actif avec le principe passif, l'union du Dieu éther avec la matière inférieure et grossière, n'est point l'union du moteur au mobile, ni de la cause efficiente à son effet; c'est l'union d'un principe informateur et plastique, qui informe, pénètre et vivifie toutes les parties de l'univers, comme l'âme humaine informe et vivifie le corps hu-

1. « Stoïci nostri », écrit Sénèque, « duo esse in rerum natura (dicunt), ex quibus omnia fiant, causam et materiam. Materia jacet iners res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat; causa autem, id est, ratio, materiam format, et quocumque vult versat ; ex illa varia opera producit ». *Opera*, epist. LXV.

main. Dieu donc est l'âme universelle du monde ; celui-ci est le corps de la Divinité, qui, quoique unie d'une manière intime et comme force immanente au monde, le dépasse comme raison ; Dieu est la raison suffisante de sa beauté, la source de sa finalité et du gouvernement providentiel auquel sont soumis les êtres de l'univers, bien que cette Providence agisse d'une manière fatale et nécessaire : car la Providence divine des Stoïciens s'identifie avec le *fatum* de l'antique mythologie, de telle sorte que, en réalité, la raison divine qui gouverne le monde, et la loi nécessaire de la nature, sont une même chose.

Le Dieu du Stoïcisme est un être corporel, comme le sont tous les êtres réels ; on lui donne souvent le nom de feu, d'éther primitif, et ses transformations contiennent l'origine et la raison suffisante de la vérité des êtres qui peuplent le monde, qui, par conséquent, est sujet à périr et à renaître périodiquement. L'univers, qui est sorti de Dieu ou de l'éther divin, au bout d'un temps donné, revient à lui par la combustion. Ainsi, pour les Stoïciens, l'être est un et unique, il est le feu primitif, il est Dieu, se transformant dans l'univers au moyen d'évolutions et d'involutions périodiques et fatales, qui entraînent avec elles la destruction des êtres particuliers. Seul demeure éternellement l'être divin, germe et fond essentiel, principe, moyen et terme réel de toutes les choses.

Du reste, ne perdons pas de vue que les idées

du Stoïcisme, même chez son fondateur et chez ses principaux représentants, sont empreintes d'un certain vague, qui ne permet pas de se former une notion exacte et sûre de sa doctrine physico-théologique. Soit pour Zénon, soit pour ses disciples, la Divinité est le monde, la raison répandue dans toutes les parties de l'univers ; un être qui n'a ni forme ni sentiment ; une force fatale qui agite la nature et en détermine les manifestations ; le feu ou éther qui informe et vivifie les parties du monde ; il est le soleil des autres astres, l'éther qui entoure et qui contient le monde [1].

1. Nous trouvons toutes ces opinions indiquées dans le passage suivant de Cicéron : « Zeno autem naturalem legem divinam esse censet... quam legem quomodo efficiat animantem, intelligere non possumus : Deum autem animantem certe volumus esse. Atque hic idem alio loco æthera Deum dicit... Aliis autem libris rationem quandam, per omnium naturam rerum pertinentem, ut divinam esse affectam putat. Idem astris hoc idem tribuit, tunc annis mensibus annorumque mutationibus... Cujus discipuli Aristonis non minus magno in errore sententia est ; qui neque formam Dei intelligi posse censeat, neque in diis sensum esse dicat, dubitat que omnino, Deus animans, necne sit.

« Cleanthes autem qui Zenonem audivit una cum eo, quem proxime nominavi, tum ipsum mundum Deum dicit esse ; tum totius naturæ menti atque animo tribuit hoc nomen ; tum ultimum, et altissimum atque undique circumfusum, et extremum omnia cingentem atque complexum ardorem, qui æther nominatur, certissimum Deum judicat, tum divinitatem omnem tribuit astris.

« Jam vero Chrysippus, qui stoïcorum somniorum vaferrimus habetur interpres, magnam turbam congregat ignotorum deorum...

« Ait enim vim divinam in ratione esse positam, et universæ naturæ anima atque mente ; ipsumque mundum Deum esse dicit et ejus animi fusionem universam ; tum ejus ipsius principatum qui in mente et ra-

nous ne parlons pas des applications et des interprétations mythologiques.

Quoi qu'il en soit, l'idée la plus claire que l'on puisse tirer des affirmations du Stoïcisme sur ce point, c'est que Dieu est la réalité pleine et unique, soumise à une loi fatale et nécessaire ; en vertu de cette loi, et grâce aussi à la force vivante et intelligente que renferme cette réalité pleine et unique, elle revêt différentes formes, traverse divers états et degrés d'évolution, qui constituent le monde, ou, pour mieux dire, les mondes, qui apparaissent et disparaissent alternativement avec leurs différents êtres et leurs existences particulières. Quand les Stoïciens disent que Dieu est la raison ou l'esprit du monde, ils donnent ce nom à l'esprit, en tant qu'il est comme la partie principale de Dieu ; mais il n'est pas Dieu même : ce nom, en toute rigueur, ne peut convenir qu'au monde même pris en totalité et dans son unité. Pour le Stoïcisme, en effet, le monde n'est pas seulement l'être le meilleur et le plus parfait de tous ; mais encore il est impossible d'en concevoir un plus parfait : *Certe nihil omnium rerum melius est mundo... nec solum nihil est, sed nec cogitari quidem quidquam melius potest.*

tione versetur ; tum fatalem vim et necessitatem rerum futurarum ; ignem præterea, et eum, quem antea dixi, æthera ; tum ea quæ natura fluerent atque manarent, ut et aquam, et terram, et aera, solem, lunam, universitatemque rerum, qua omnia continerentur ». *De Nat. Deorum*, lib. I, n. 14 et 15.

Étant donnée cette conception de la Divinité, il va de soi que, bien que le Stoïcisme ne nous dise rien de la Providence divine et de la liberté humaine, l'une et l'autre doivent être considérées comme de simples mots, comme de pures formules sans réalité objective. Les mouvements et les actions des hommes, comme les transformations successives de Dieu, sont soumises à la loi inflexible du *fatum* universel, sans que ni Dieu ni l'homme puissent s'y soustraire. La liberté aussi bien pour Dieu, que pour l'homme, signifie simplement la spontanéité naturelle, mais nécessaire, qui exclut, il est vrai, la contrainte extérieure, non la nécessité intime, incompatible avec la véritable liberté, avec le domaine de nos actes, bref, avec ce que nous appelons le *libre arbitre*.

Aussi, pour le Stoïcisme, le mal est nécessaire et inévitable dans le monde. Non seulement les maux physiques, comme la guerre, les maladies, la mort, mais encore le mal moral, sont des manifestations, ou, si l'on veut, des évolutions nécessaires et fatales de la Divinité. Sans doute, Dieu ne veut pas le mal ; mais celui-ci est inévitable, il est même nécessaire pour que le bien existe, soit dans l'ordre physique, soit dans l'ordre moral. Pour prouver cette doctrine, les Stoïciens, s'appropriant la pensée d'Héraclite et préludant à l'école Hégélienne, enseignaient que rien ne peut exister sans que son contraire existe : la justice ne peut pas exister sans l'injustice, et en général le bien ne peut pas exister sans le mal.

Les Stoïciens admettaient une sorte de théologie naturelle, fondée sur le rapport et la subordination des fins entre les différents êtres du monde; mais celui-ci n'est rapporté à aucune autre chose, car il est l'être le plus parfait : *Præter mundum, cætera omnia aliorum causa esse generata.* Dans cette série théologique l'homme a une place de choix, car il a pour fin la contemplation, l'imitation du monde, c'est-à-dire, de Dieu, l'être parfait et suprême : *Ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum.*

L'âme humaine est une émanation de l'âme universelle du monde, un souffle, une participation du feu divin primitif. Bien que corporelle dans son essence, elle est supérieure au corps humain, et elle peut survivre à sa destruction. Mais cette immortalité ou incorruptibilité de l'âme est seulement relative et temporelle, car elle périt et cesse d'exister quand le monde périt par la combustion, pour donner place à un autre monde. A Dieu seul appartient l'immortalité absolue.

§ LXXXII. — MORALE DU STOÏCISME.

La morale du Stoïcisme est résumée et condensée dans la maxime suivante : *Vivre et agir conformément à la raison et à la nature.* Comme pour les Stoïciens le fond de la nature est la raison divine, agir conformément à la nature équivaut à agir conformément à la raison. Aussi plusieurs dé-

finissaient et expliquaient la vertu comme étant une conformité à la nature, et d'autres, comme une conformité à la raison. Ce mode de vivre et d'agir constitue la vertu, et la vertu est le bien souverain et unique de l'homme : la fortune, les honneurs, la santé, la douleur, le plaisir, toutes les autres choses que l'on appelle bonnes ou mauvaises, sont en elles-mêmes indifférentes ; on peut même dire qu'elles sont mauvaises, quand elles sont l'objet direct de nos actions et de nos désirs. La vertu seule, la vertu pratiquée pour la vertu elle-même et avec un absolu désintéressement, constitue le bien, la perfection, la félicité de l'homme. L'*apathie* parfaite, l'indifférence absolue, au moyen de laquelle l'homme se rend supérieur et indifférent à toutes les douleurs et à tous les plaisirs, à toutes les passions, à toutes les préoccupations individuelles et sociales, sont les caractères du véritable *sage*, de l'homme vertueux. On doit extirper les passions, parce qu'elles sont naturellement mauvaises ; la vertu est nécessairement *une*, car on ne peut ni acquérir ni perdre une vertu, sans acquérir ou perdre simultanément toutes les autres.

A la vue de principes d'une moralité si élevée, on serait tenté de croire que la morale du Stoïcisme échappait aux grandes aberrations que nous avons remarquées dans les autres écoles philosophiques ; il n'en est rien. Le mensonge utile, le suicide, la sodomie, les unions incestueuses, et d'autres abominations autorisées par la morale

stoïcienne, démontrent que sa supériorité est plus apparente que réelle, que l'orgueil seul produit des doctrines corruptrices, et que la raison de l'homme est par elle-même impuissante à découvrir et à formuler un système complet de morale, qui ne contienne rien de contraire à la saine raison [1].

1. Si l'on en croit Diogène Laërce, pour les Stoïciens, « les pères et les enfants sont ennemis entre eux, quand les uns et les autres ne sont pas *sages* ». Le même auteur ajoute que Zénon « établissait comme un principe que les femmes devaient être communes à tous ».

D'ailleurs, les erreurs morales que nous rencontrons chez les Stoïciens sont si nombreuses et si grandes, et cela, après qu'ils ont posé des maximes générales d'une incontestable rectitude, que l'on peut bien considérer de semblables erreurs comme un juste châtiment de l'orgueil de la raison humaine. Et pour que l'on ne croie pas que nous exagérons, nous allons reproduire quelques passages de Sextus Empiricus qui résument quelques-unes de ces erreurs. Nous avertissons le lecteur que nous pourrons seulement indiquer, et que même nous devrons omettre certains mots et certaines phrases qui ont trait à des abominations impossibles à nommer, même en latin. « Apud nos turpe, non vero nefarium habetur, mascula Venere uti ; apud Germanos autem, ut fertur, non turpe est. Quod cur mirum ulli videatur, cum etiam Cynici philosophi, et Zenon Citticus, et Cleanthes, et Chrysippus indifferens hoc esse dicant ? Stoicos etiam audimus dicentes a ratione non abhorrere cum meretrice congredi, aut quæstu a meretrice facto aliquem sustentare vitam.

« Quin etiam Citticus Zenon ait a ratione alienum et abhorrens non esse, matris naturam suæ afr.... Atque adeo Chrysippus in Politia sua dogma hoc ponit, patrem ex filia, et matrem ex filio, et fratrem ex sorore liberos procreare. Cum præterea detestabile sit apud nos.... Zeno approbat ». *Hypot. pyrrhon.*, lib. III, cap. XXIV.

Non moins explicite est le texte suivant, qui nous montre les Stoïciens approuvant les abominations les plus répugnantes, y compris l'anthropophagie : « Ipse ergo princeps sectæ eorum, Zeno de puerorum

La prudence ou *sagesse*, la force, la tempérance et la justice sont les quatre vertus cardinales. L'homme qui possède parfaitement ces quatre vertus, n'a rien à demander ni à envier à la Divinité ; il se fait l'égal de Dieu, il s'en distingue seulement par la durée plus ou moins longue de son existence (*bonus ipse tempore tantum a Deo differt*), suivant l'expression de l'un des principaux représentants du Stoïcisme, c'est-à-dire qu'il n'est pas absolument immortel, comme Dieu.

institutione, cum alia similia, tum vero hæc dicit : dividere nihilo magis nec minus pæd... nec fœminas quam mares ; non enim sunt alia quæ pæd... nec fæminas aut mares deceant, sed eadem illos dient. De pietate autem erga parentes idem ait, de Jocastæ et Œdipodis facto loquens, non fuisse mirum si matrem... nihil in eo erat turpitudinis si alias partes... ex matre liberos procreavit.

« His autem Chrysippus adstipulans, in Politia scribit.... Quin etiam in iisdem libris humanarum carnium esum inducit ; ait enim : Quod si ex vivis abscindatur aliqua pars ad esum utilis, neque defodere illam, neque temere projicere, sed eam consumere, ut ex nostris alia pars fiat.

« In libris autem *de Officio*, de parentum sepultura scribens, hæc nominatim dicit : Mortuis autem parentibus, sepulturis utendum simplicissimis, quippe cum corpus (quemadmodum ungues, aut dentes, aut pili) nihil ad nos pertineat... Ideoque si quidem utiles sunt carn s, illas in suum alimentum convertent (quemadmodum et si aliquod ex propriis membris abscissam fuisset, verbi gratia, si pes, uti ipso conveniens fuisset) ; sive autem sint inutiles (ad esum), aut defossas relinquent, aut longius projicient, nullam earum rationem habentes, tamquam unguium aut pilorum ». *Ibid.*, cap. xxv.

Ceux qui nous présentent la morale stoïcienne comme le type et la source de la morale chrétienne, feraient bien de lire et de méditer ces passages.

La vertu est la véritable et unique félicité de l'homme : elle seule peut être appelée bien dans le sens propre du mot, comme, au contraire, le vice est le seul mal véritable. Toutes les autres choses sont en réalité indifférentes. La constance, la fermeté et l'immutabilité de la volonté sont le caractère le plus noble de la vertu.

Le *sage* stoïcien vit et agit absolument soumis à la nature, à la Divinité, à la loi immuable et fatale des choses, et non avec des vues intéressées et de bonheur personnel. La vertu se suffit ainsi à elle-même, elle n'aspire point à une autre vie, elle n'a nul besoin de l'immortalité pour être heureuse : *Virtus seipsa contenta est*, *et propter se expetenda.*

L'égalité des fautes morales était aussi une autre thèse fondamentale du Stoïcisme. Pour les Stoïciens, de même que toutes les vérités et toutes les erreurs sont égales, ainsi en est-il du péché, de la faute morale. De là vient la corrélation intime, la connexion nécessaire des vertus : il est impossible de posséder les unes sans posséder les autres.

Nous avons déjà fait observer que les Stoïciens regardaient les passions comme des mouvements contraires à la raison, et par conséquent comme mauvaises dans l'ordre moral. Le Stoïcisme avait coutume de ramener toutes les passions à quatre genres: la *concupiscence* (*libidinem*, dit Cicéron), ou le désir, la *joie*, la *crainte* et la *tristesse*. Les deux premières se rapportaient au bien comme à

leur objet propre; les deux dernières, au mal.

On le voit, la morale du Stoïcisme est entachée de nombreux et graves défauts, et elle porte en elle-même un principe qui l'empoisonne dans sa source. La liberté humaine, dans le sens vrai du mot, est incompatible avec la théorie métaphysique et théologique du Stoïcisme : pour lui, la nature humaine est déterminée en elle-même et dans ses actes par la nature universelle, et la raison individuelle par la raison divine. Loi universelle de Dieu, de l'homme et du monde, la fatalité absolue, le *Destin* s'impose à tout. Il suit de là que lorsque le Stoïcisme nous parle de vivre et d'agir conformément à la nature et à la raison, il nous signifie en réalité de vivre et d'agir conformément au mouvement irrésistible de la nature universelle. Nous devons nous abandonner au destin qui régit toutes choses; nous marchons sous l'impulsion des courants de la vie, qui nous entraînent vers notre fin, c'est-à-dire, vers la fin générale de l'univers.

On voit par là qu'en dépit des apparences contraires, et malgré ses prétentions, la morale du Stoïcisme est souverainement imparfaite et vicieuse, elle ne mérite même pas le nom de morale : car l'une des conditions essentielles de la moralité lui fait défaut. Là où il n'y a pas de libre arbitre, il n'y a pas de véritable liberté humaine, il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de véritable moralité pour l'homme, et les noms de bien et de mal, de vertu et de vice, n'ont aucun sens. L'ap-

plication logique de ce principe fataliste est cette indifférence, cette impassibilité qui constitue la vertu, dans laquelle, aux yeux du Stoïcisme, consiste la perfection suprême de l'homme, la supériorité réelle du *sage* stoïcien, supériorité qui le met en état de regarder comme indifférentes et licites les abominations les plus grandes, les actions les plus répugnantes et les plus immorales.

§ LXXXIII. — CRITIQUE.

Ce que nous avons dit dans le paragraphe précédent, nous permet d'être bref dans notre jugement critique sur la morale du Stoïcisme. Élevée, pure et même sublime dans quelques-unes de ses maximes fondamentales, elle tombe dans de fréquentes erreurs, dans des absurdités et même des abominations, quand elle descend sur le terrain des déductions et des applications concrètes. L'éthique du Stoïcisme mérite bien de la raison, de la société et de la Philosophie, quand elle établit et affirme que la vertu implique la conformité avec la nature et la raison divine; mais cette conception, qui, considérée en elle-même et *prout jacet*, a quelque chose de grand et d'élevé, déchoit bien vite de cette hauteur, quand nous prenons garde non seulement aux applications erronées et exagérées, mais surtout au fonds matérialiste et panthéiste qu'elle renferme. Nous avons, en effet, déjà vu que Dieu et la nature matérielle

sont une même chose, une seule substance. Aussi rien d'étonnant à ce que la morale stoïcienne, malgré son élévation apparente et partielle, dégénère rapidement dans ses applications, parce que celles-ci procèdent d'un germe empoisonné, du panthéisme matérialiste. La morale stoïcienne est une morale radicalement viciée et sans valeur réelle éthique, à cause de sa thèse fondamentale : la négation de la liberté humaine, et l'affirmation du fatalisme. D'un autre côté, les deux fameux préceptes du Stoïcisme, *sustine et abstine*, bons et même excellents comme expression de l'*imperium* et de la direction que la raison doit exercer sur les passions, cessent de l'être quand ils commandent de détruire les passions : autre chose est la modération des passions et leur subordination à la partie supérieure, et autre chose leur anéantissement et l'*apathie* stoïcienne.

La pureté affectée dans le motif de l'action ; le précepte d'agir pour la vertu elle-même ; le dédain et l'indifférence à l'égard de toutes les autres choses, et surtout l'autonomie absolue attribuée à la raison individuelle, norme unique, mesure et source de la vertu, ont une grande affinité et une sorte d'identité avec les *impératifs catégoriques* de Kant et avec les récentes théories rationalistes du Krausisme, qui recommandent d'*opérer le bien pour le bien.* Toutes ces théories morales, en dépit du désintéressement apparent qu'elles prêchent et de leurs formules rigoristes, se résolvent définitivement dans un égoïsme raffiné ;

égoïsme qui substitue la raison propre à la raison divine, égoïsme de l'homme qui se place lui-même sur le même rang que Dieu, pour recevoir les adorations de sa propre vanité et des autres hommes. Victor Cousin observe avec raison que l'égoïsme, qui est le dernier mot de l'Épicuréisme, est aussi la dernière conclusion logique du Stoïcisme.

La physique et la théologie des Stoïciens se réduisent à un panthéisme psychologico-matérialiste plus ou moins informe, qui, après avoir rangé Dieu parmi les corps, fait de la Divinité l'âme du monde, une force qui informe et qui pénètre toutes choses, qui les engendre et qui les détruit au moyen d'évolutions et d'involutions périodiques, et dont les âmes humaines sont des dérivations, des participations passagères. Cette Divinité, bien qu'unie et liée au monde, et constituant son fond essentiel, est supérieure au monde, elle en est la cause et le fondement, elle le gouverne au moyen de sa raison et des lois providentielles. Cette théorie a une assez grande analogie avec la doctrine cosmologico-théologique du Krausisme. D'un autre côté, l'éther primitif, Dieu, qui se transforme dans la variété et dans la multiplicité des mondes et des êtres avec subordination à la loi nécessaire du *Destin* ou *fatum*, rappelle les évolutions et les transformations de l'Idée hégélienne, soumises à la loi dialectique, aussi nécessaire et aussi immuable que celle du *Fatum* stoïcien.

Prise dans son ensemble, la Philosophie stoïcienne est une synthèse plus ou moins complète de la Philosophie cynique et de la doctrine d'Héraclite. Dans la théorie morale de Zénon l'on découvre les traces du cynique Cratès, son premier maître, et sa théorie physico-théologique a beaucoup de rapports avec la Philosophie d'Héraclite. Aussi voit-on l'école Cynique perdre son importance, et, en quelque sorte, son autonomie, dès qu'apparaît et s'établit solidement le Stoïcisme, qui absorbe et transforme la morale des anciens Cyniques. Outre ses contradictions, et, disons-le, ses *défaillances*, qui contrastent si singulièrement avec son puritanisme affecté, comme lorsqu'elle justifie le mensonge, le suicide, etc., la morale stoïcienne a le grave défaut de condamner absolument le plaisir et les passions, confondant l'énergie naturelle de celles-ci avec l'immoralité. Autre chose est que les passions doivent être modérées, subordonnées à la raison et à l'accomplissement du devoir ; autre chose, qu'elles soient immorales et mauvaises par elles-mêmes. Cette observation peut également s'appliquer aux plaisirs et aux satisfactions sensibles.

Un autre défaut grave de la morale stoïcienne est la séparation, ou, pour mieux dire, l'opposition qu'elle établit entre la vertu et la félicité, qui en est la conséquence et le complément, spécialement dans la vie future. Sans doute l'homme, en agissant, ne doit pas se proposer comme fin principale et unique de l'action vertueuse la félicité

personnelle ; cependant le droit à cette félicité n'en est pas moins la conséquence naturelle et légitime de l'action vertueuse, et il est impossible de faire abstraction de l'espérance et du désir de cette félicité, qui, après tout, est comme une prolongation et une manifestation de la vertu.

En résumé : si nous considérons l'ensemble de la doctrine stoïcienne, nous pouvons dire qu'à côté d'une certaine élévation partielle au point de vue éthique, elle renferme de graves erreurs comme système philosophique; sa pyschologie est une théodicée panthéiste ; sa métaphysique et sa cosmologie sont matérialistes au fond ; et sa morale tombe dans un idéalisme exagéré dans ses principes, contradictoire et empirique dans ses applications.

§ LXXXIV. — DISCIPLES ET SUCCESSEURS DE ZÉNON.

Le Stoïcisme est une des écoles philosophiques de l'antiquité qui ont eu la vie la plus large et la plus brillante. Sans parler de l'élévation et de la supériorité relative de ses maximes morales, les luttes qu'il fut obligé de soutenir contre des écoles rivales, et en particulier contre l'Épicuréisme et la nouvelle Académie, contribuèrent à cette longévité.

Les disciples et les représentants du Stoïcisme, peuvent être divisés en deux classes : les Stoïciens gréco-asiatiques et les Stoïciens romains. Nous retrouverons ceux-ci quand nous parlerons de la

Philosophie chez les Romains; nous allons brièvement consigner ici les noms des principaux représentants des traditions et de l'enseignement du Stoïcisme en Grèce et en Asie.

a) *Cléanthe*, né à Asos, en Troade, succéda à Zénon dans la direction de l'école. Laërce lui attribue un grand nombre d'écrits qui ne sont pas arrivés jusqu'à nous. On compte aussi parmi les disciples de Zénon et les contemporains de Cléanthe : *Persée*, compatriote du fondateur du Stoïcisme ; *Ariston*, né à Chio, qui fonda, dit-on, une école à part, dont la doctrine se rapprochait de l'école sceptique ; *Hérilus* de Carthage, qui chercha à donner plus d'importance aux sciences spéculatives, et qui s'efforça de corriger l'exclusivisme éthique de l'école Stoïcienne.

b) *Chrysippe* naquit à Soli, d'après les uns ; à Tarse de Cilicie, d'après les autres. Il succéda à Cléanthe dans le gouvernement de l'école Stoïcienne, et l'antiquité le regarde comme le second fondateur du Stoïcisme, à cause, sans doute, du développement qu'il donna à ses doctrines et de la propagande qu'il fit en leur faveur. D'après Diogène Laërce, il eut de fréquents démêlés avec les philosophes contemporains pour défendre les doctrines du Portique, et il écrivit dans ce but plus de 700 livres : aussi l'appelle-t-on la *Colonne du Portique*.

c) Chrysippe fut remplacé dans l'école Stoïcienne par *Zénon* de Tarse en Cilicie et par son compatriote *Antipater*, que certains font naître à Sidon.

Enfin, parmi les principaux représentants du Stoïcisme figurent aussi : *Diogène* de Babylone, le même qui, avec l'académicien Carnéade et le péripatéticien Critolaüs, fut envoyé à Rome en qualité d'ambassadeur, un siècle et demi avant J.-C. ; *Panétius* de Rhodes, disciple de Diogène, qui modéra le rigorisme excessif du Stoïcisme, s'efforça de concilier les doctrines du Portique avec celles de Platon et d'Aristote, et combattit l'astrologie judiciaire ; enfin, *Posidonius* d'Apamée en Syrie, qui enseigna à Rhodes et eut pour disciples Pompée et Cicéron. Diogène, Panécius et Posidonius éveillèrent chez les Romains l'amour du Stoïcisme.

On range aussi parmi les plus ardents propagateurs de cette doctrine chez les Romains *Antipater* de Tyr et *Athénodore* de Tarse : le premier, maître, le second, compagnon et ami de Caton d'Utique.

§ LXXXV. — ÉPICURE.

Épicure naquit de 337 à 340 avant J.-C., à Gargettos ou Gargésia, bourg de l'Attique, non loin d'Athènes. Ses parents étaient Néoclès et Querestrata, qui, dit-on, était devineresse de profession. Certains auteurs supposent, non sans fondement, qu'Épicure naquit à Samos. Il fréquenta d'abord pendant quelque temps les écoles du platonicien Xénocrate et du péripatéticien Théophraste ; il

ouvrit ensuite une école à lui, à l'âge de trente-deux ans, et, après avoir enseigé sa doctrine pendant cinq ans à Mitylène et à Lampsaque, il transféra le siège de son enseignement à Athènes, où il mourut dans un âge avancé, entouré de ses disciples, qui l'avaient en grande vénération. Épicure se livra aussi avec passion à l'étude des écrits de Démocrite, dont il s'inspira principalement pour concevoir et pour formuler son système.

Il y a peu de philosophes dont la vie et la doctrine aient donné lieu à des débats aussi vifs et à des interprétations aussi diverses. D'après certains, sa vie fut un modèle de modération, de rectitude et d'honnêteté, et sa théorie morale est à mille lieues de ce sensualisme grossier et de ce matérialisme que lui attribuent des auteurs qui refusent de croire à la rectitude morale de sa vie.

Pour nous, nous pensons que les uns et les autres exagèrent le bien et le mal, en ce qui touche à la vie et à la doctrine d'Épicure : aussi chercherons-nous à éviter les extrêmes dans l'exposé que nous allons faire de sa doctrine. Nous commencerons cet exposé par la morale ; c'est là la partie essentielle, comme la clef et la substance de toute sa Philosophie : car, si l'on s'y occupe de physique, de psychologie et de dialectique, c'est seulement dans le but d'établir les rapports de ces diverses parties de la Philosophie avec l'éthique épicurienne.

§ LXXXVI. — LA MORALE D'ÉICURE.

L'essence de la Philosophie consiste à connaître l'objet final de la vie et des actions humaines, à déterminer la chose dans laquelle se trouve le bien souverain de l'homme et qui constitue sa félicité. Sans parler de la félicité parfaite et absolue, qui peut seulement se trouver dans les dieux, s'ils existent, la félicité relative, imparfaite et limitée dont l'homme est capable, consiste essentiellement dans le plaisir, attendu que le plaisir est la chose que nous désirons et que nous cherchons par elle-même, et à laquelle nous subordonnons toutes les autres choses. Tous nos actes et toutes nos aspirations doivent avoir pour objet la possession de cette félicité, c'est-à-dire, du plaisir possible à l'homme dans cette vie; cette félicité perdue, il ne nous reste plus que l'espérance illusoire et chimérique de la félicité propre aux dieux.

Ce plaisir, qui constitue la félicité de l'homme, se manifeste de deux manières, par le mouvement et par le repos. Le plaisir qui suit la satisfaction d'une nécessité, et qui résulte des émotions agréables, comme la joie, l'amitié et autres analogues, représente le premier aspect de la félicité, tandis que le second, le plaisir du repos, consiste à être exempt de toute douleur et de tout trouble. Dieu veut que la félicité humaine comprenne les deux manifestations du plaisir; la seconde cependant est

supérieure à la première, et constitue d'une certaine manière la véritable félicité de l'homme : car celle-ci, en dernière analyse, consiste d'un côté dans l'exemption de la douleur corporelle, et de l'autre côté, dans la tranquillité de l'esprit, dans l'absence de tout trouble et de toute inquiétude. *Nos autem*, écrivait Cicéron, exposant le sentiment des partisans d'Épicure, *beatam vitam in animi securitate, et in omni vacatione munerum ponimus.*

Épicure enseignait aussi que le plaisir qui constitue la félicité et le bien suprême de l'homme, est celui qui résulte de l'ensemble de tous les actes et de tous les états du corps et de l'âme qui représentent la plus grande somme possible de plaisir et de bien-être pour l'homme, et cela, non précisément par rapport au moment présent, mais en tant qu'ils embrassent le passé et l'avenir.

Appuyés sur ce côté relativement louable de la morale d'Épicure, plusieurs ont prétendu et prétendent faire son éloge, et même nous la présentent comme une conception rationnelle et digne de respect. Mais cette tentative de réabilitation est assez hors de propos, comme le remarque judicieusement Ritter : car la vérité est que, à côté de cet aspect relativement louable de l'éthique d'Épicure, il y a de lui et de ses disciples immédiats d'autres opinions qui enlèvent toute valeur à ce sentiment. Au témoignage de Diogène Laërce, Épicure disait crûment que l'on ne pouvait concevoir la félicité de l'homme « sans les plaisirs du goût, les

joies de l'amour charnel celles de l'ouïe et la vue des belles formes », et Métrodore, ami et disciple d'Épicure, avait coutume de dire que l'homme qui suit la doctrine naturaliste et épicurienne, ne doit se mettre en peine que de son ventre. « Cet éloge du plaisir sensuel », écrit Ritter [1], « ne se trouve pas contredit, ni par ce qu'Épicure dit en d'autres endroits du plaisir de l'âme, ni par le blâme qu'en d'autres textes il jette sur les plaisirs sensuels. Pour se convaincre de la vérité de ce que nous avançons, il suffirait d'examiner ce qu'Épicure et son école entendaient par le plaisir de l'âme. Métrodore, dans un écrit destiné à démontrer que le principe de la félicité est en nous-mêmes bien plus que dans les biens extérieurs, enseigne que, par le *bien de l'âme*, on ne doit pas entendre autre chose que l'état sain et tranquille de la chair, accompagné de la certitude que cet état sera durable. Épicure lui-même complète cette pensée, en disant que tout plaisir de l'âme résulte de ce que la chair jouit par anticipation de ce plaisir ; ce qui distingue le plaisir intellectuel du plaisir corporel étant précisément, comme nous l'avons déjà indiqué, que dans le premier cas le plaisir n'est point limité au moment actuel, et s'étend au passé et à l'avenir, ce qui probablement ne veut pas dire pour Épicure autre chose, sinon que le plaisir de l'esprit consiste dans le souvenir du plaisir passé et dans l'espérance certaine qu'a le sage, qu'il jouira plus tard du même plaisir..... Après

1. *Histoire de la Philosophie ancienne*, tom. III, lib. X, cap. II.

cela, Épicure a bien pu dire que le sage ne cesse pas d'être heureux, même au milieu des tourments, parce que l'âme du sage, tourmentée par la douleur corporelle, est assez forte pour s'élever au-dessus de la douleur du moment, et pour tirer plaisir du souvenir et de l'espérance. Mais le plaisir qu'exalte Épicure, ne consiste pas cependant dans la tendance de l'âme à la vertu parfaite, mais uniquement dans le plaisir corporel dont nous jouissons dans le moment présent, et auquel nous associons le souvenir du plaisir corporel passé et l'espérance du plaisir corporel futur ». A côté de cette théorie morale, essentiellement terrestre, utilitaire et sensualiste, et malgré sa psychologie essentiellement matérialiste, par une heureuse inconséquence, Épicure admet l'existence du libre arbitre et de la responsabilité morale. Gassendi, dans son *Syntagma philosophiæ Epicuri,* expose dans les termes suivants la doctrine de ce philosophe sur le libre arbitre : « La vertu repose sur la raison et sur le libre arbitre, deux choses inséparables et qui se répondent, parce que sans le libre arbitre la raison serait inactive, et sans la raison le libre arbitre serait aveugle... Ce libre arbitre est la faculté de poursuivre ce que la raison juge bon et de rejeter ce qu'elle juge mauvais. L'expérience atteste l'existence en nous de cette faculté ; le sens commun confirme ce témoignage, montrant que cela seul mérite louange ou blâme qui se fait librement, volontairement et par choix réfléchi. Pour cette raison, les lois ont jus-

tement institué des récompenses et des châtiments : rien, en effet, ne serait moins juste que cette institution, si l'homme était soumis à la nécessité que quelques-uns regardent comme la souveraine absolue de toutes choses ».

Il n'est pas inutile de faire remarquer que la vertu, pour Épicure, consiste dans la recherche et dans la pratique des moyens qui conduisent à la possession sûre de la plus grande somme possible de plaisir, félicité réelle de l'homme, dans le sens indiqué plus haut. La principale de toutes, et qui est comme la tige des autres, est la *prudence*, dont l'objet est l'intérêt personnel bien entendu, et dont l'office est de montrer à l'individu, suivant ses conditions personnelles et les circonstances qui l'entourent, le chemin qu'il doit suivre, le genre de vie qu'il doit adopter pour obtenir la possession de la plus grande somme possible de plaisir, et pour y persévérer.

Il existe une aussi grande contradiction dans sa doctrine, ou, si l'on veut, dans ses paroles, en ce qui touche l'existence et les attributs de la Divinité : il la regarde parfois comme le résultat des vaines terreurs du vulgaire, tandis qu'en d'autres endroits il recommande comme un devoir et une vertu d'honorer et de vénérer les dieux. Malgré tout, Épicure nie que Dieu prenne souci du monde, que sa providence répande des bienfaits sur les hommes, qu'il se mette en peine de les récompenser ou de les punir de leurs œuvres, ni en cette vie ni après la mort. En réalité, le

fond de sa théologie est un athéisme plus ou moins dissimulé, que son fidèle disciple Lucrèce se chargea de mettre en relief. Au surplus, les dieux d'Épicure ne sont que des dieux purement nominaux, de simples agrégats d'atomes subtils ; leur corps est analogue au corps humain, bien que plus noble ; leur figure est la figure humaine, qui est la plus parfaite de toutes. Aussi n'y a-t-il pas à s'étonner que parmi les anciens prévalût l'opinion qu'Épicure, seulement en paroles et non en réalité, admettait l'existence de Dieu. Plusieurs même pensent que si en cette matière il n'a pas été plus net, c'est par crainte du peuple athénien : *Nonnullis videri Epicurum, ne in offensionem Atheniensium caderet, verbis reliquisse deos, re sustulisse.*

§ LXXXVII. — LA PHILOSOPHIE SPÉCULATIVE D'ÉPICURE.

La physique d'Épicure est la théorie de Démocrite, sauf quelques modifications. L'univers, le *Cosmos*, est infini, éternel et indestructible ; mais il est fini, temporaire et corruptible, quant aux êtres particuliers qu'il renferme. L'univers, avec toutes les parties qui le composent, est le résultat des atomes primitifs, qui, en se mouvant et en s'entre-choquant éternellement, ont donné, donnent et donneront naissance à tous les êtres réels. La variété des atomes et des combinaisons produite par leur mouvement contient la raison suffisante de la diversité des substances qui rem-

plissent le monde, de ses attributs et de ses propriétés. L'imperfection, les défauts et les maux de tout genre que l'on remarque dans l'univers, prouvent que celui-ci n'est pas l'œuvre d'une intelligence, mais bien du hasard ; ce que certains appellent *causes finales*, sont des noms vides de sens : car ce qu'on leur attribue n'est que le produit du mouvement et des heurts fortuits des atomes. En résumé, les atomes, le mouvement et le vide sont les causes éternelles et uniques de l'univers, ou, pour mieux dire, sont l'univers, l'être ; toutes les choses, toutes les substances, quelles que soient leur nature et leurs propriétés, sont formées d'atomes primitifs et se résolvent dans les atomes.

L'étendue ou quantité, la forme et le poids, sont les trois propriétés des atomes, qui, mis en mouvement, en vertu de leur pesanteur, forment tous les êtres et le monde, ou, pour mieux dire, les mondes infinis qui doivent remplir le vide infini : dire en effet qu'il y a un seul monde, ce serait se représenter un champ avec un seul épi. Rien ne se fait de rien (*de nihilo quoniam fieri nil posse videmus*), mais tout se fait des atomes primitifs. Tout ce qui existe est corps, et il n'y a d'incorporel que le vide.

Jusqu'ici, la conception cosmologique d'Épicure est une simple reproduction de l'antique atomisme professé par Démocrite. Cependant Épicure paraît avoir introduit dans cet atomisme un principe nouveau, qui modifie et qui change considérablement la valeur et la portée de la con-

ception atomistique. Démocrite avait cherché à expliquer l'origine et la formation du monde par le mouvement des atomes dans le vide, mouvement produit par le poids des atomes eux-mêmes : il suivait de là que le monde et tous les êtres étaient soumis, dans leur origine et dans leur constitution, à la loi nécessaire du destin. De son côté, Épicure eut le dessein de délivrer les hommes de la terreur des dieux, et le monde de l'action de la nécessité fataliste prônée par les Stoïciens. Pour atteindre ce but, il supposa dans les atomes, outre le mouvement nécessaire procédant de leur pesanteur, un autre mouvement spontané et libre, en vertu duquel ils peuvent s'éloigner de la ligne droite, et qui produit de légères déviations (*exiguum clinamen*), comme dit Lucrèce ; ces déviations rendent possible les heurts multiples et les combinaisons variées des atomes. Tel est le nouvel élément introduit par Épicure dans la cosmologie atomiste, si nous en croyons le témoignage de Diogène Laërce, de Plutarque, de Cicéron et de Lucrèce. Au double mouvement produit par le choc et par le poids des atomes, Épicure ajoute un troisième mouvement de très mince déclinaison (*tertius quidam motus oritur extra pondus et plagam, cum declinat atomus intervallo minimo*), et qui permet à la diversité des êtres de se produire, par la multiplicité et la variété des combinaisons atomistiques : *Ita effici complexiones et copulationes, et adhæsiones atomorum inter se.*

Suivant toutes les apparences, l'induction et l'analogie ont fourni à Épicure l'argument principal pour établir l'existence de ce troisième mouvement atomique, de ce mouvement interne et spontané de déclinaison qui constitue la partie originale de sa cosmologie, et qui lui est d'une merveilleuse utilité pour nier la causalité cosmique du destin, aussi bien que la causalité cosmique de Dieu. Épicure, en effet, ne fit que transporter aux atomes, principes et germes primordiaux des choses, le mouvement volontaire et variable que nous observons dans l'homme, à côté du mouvement mécanique et nécessaire de son corps et de ses membres; puis, par une sorte de réversion logique, il chercha dans le mouvement primitif déclinatoire des atomes l'origine et la raison suffisante des actes volontaires et libres des animaux et de l'homme, actes que l'on doit considérer comme des transformations de la force intime qui produit le mouvement de déclinaison primitive propre aux atomes [1]. Cette déclinaison primitive, qui constitue la partie origi-

1. C'est ce qu'expriment clairement certains pssages de Lucrèce, qui connaissait à fond la pensée d'Épicure. Citons les vers suivants :

> Ut videns initium motus a corde creari
> Ex animique voluntate id procedere primum
> . . . .
> . . . .
> Quare in seminibus quoque idem fateare necesse est
> Esse aliam, præter plagas et pondera, causam
> Motibus, unde hæc est nobis innata potestas.
>
> *De Natura rer*, II, v. 269 et seqq.

nale de la doctrine d'Épicure, lui a servi non seulement à expliquer l'existence de la liberté dans l'homme, mais aussi à nier le *processus in infinitum* dans les causes, et à donner raison de la part de contingence que nous observons dans le monde, en opposition à la nécessité absolue et universelle, enseignée par les Stoïciens et par quelques autres philosophes : *Principium quoddam quod fati fœdera rumpat. — Ex infinito ne causam causa sequatur.*

La psychologie d'Épicure est l'application de cette doctrine, et la déduction logique de ses prémisses cosmologiques. L'âme humaine est un agrégat d'atomes ronds, une substance composée de feu, d'éther, d'air et d'un autre élément innomé et subtil qui réside dans la poitrine. L'âme est répandue dans tout le corps, comme une substance subtile et délicate dans une autre plus grossière. La sensation, comme l'intellection, s'accomplit au moyen d'images ou simulacres matériels, qui se détachent des objets, flottent dans l'air, pénètrent dans les organes, se fixent et se succèdent dans l'âme. Toutes les connaissances se réduisent à des *sensations* et à des *anticipations*. Les premières sont le résultat immédiat de l'impression produite dans l'âme par les images atomiques et subtiles qui se détachent des corps. Les secondes sont produites par les sensations ; elles sont une espèce de généralisation, ou, pour mieux dire, une collection de sensations. D'après Diogène Laërce, Épicure définissait l'*anticipa-*

tion, « un souvenir de ce qui nous a été souvent représenté extérieurement ». Les disciples d'Épicure avaient coutume de donner à ces anticipations les noms de compréhension, de pensée, d'idée rationnelle; mais peu importe la dénomination : en réalité elles ne sont que le produit mécanique de la sensation, avec laquelle elles sont au fond identiques.

La croyance dans l'immortalité de l'âme humaine est un vain préjugé. « Pour vous délivrer de pareils préjugés », disait-il, « habituez-vous à regarder la mort comme le néant. Le mal et le bien ne naissent que du sentiment que l'on en a, et le sentiment finit avec la vie. Tant que nous vivons, la mort n'existe pas pour nous ; quand elle survient, nous sommes déjà néant ».

La sensation, la pensée, avec les autres facultés de l'âme, sont le résultat de la force inhérente aux atomes et de leurs combinaisons. Que l'âme soit composée d'atomes, plus subtils, il est vrai, que ceux qui constituent le corps, et que ses facultés et ses actes soient de pures manifestations de la force intime de la matière atomique, on le prouve par la dépendance qui existe entre les changements du corps et les vicissitudes de l'âme et de ses facultés. L'âme se développe et se perfectionne à mesure que se développe et se perfectionne le corps. Ses facultés et ses fonctions, faibles dans l'enfance, vigoureuses dans la virilité, s'atrophient dans la vieillesse; nous voyons aussi qu'elles croissent et diminuent, changent, se modi-

fient, apparaissent et disparaissent avec les changements, les vicissitudes et les infirmités du corps.

§ LXXXVIII. — CRITIQUE.

Ce qui, avant tout, attire l'attention dans la Philosophie d'Épicure, c'est sa parfaite conformité avec le positivisme et le matérialisme contemporains, dans les points fondamentaux, et même dans les preuves alléguées pour nier la création, la causalité finale et l'immortalité de l'âme humaine. Il y a plus : le système d'Épicure contient la substance de la conception transformiste du mouvement, seule partie du matérialisme contemporain qui offre une certaine originalité. Pour Épicure, le mouvement, force inhérente et essentielle aux atomes, est l'origine, le fond et la cause première de toutes les autres forces et de toutes les manifestations actives qui apparaissent et disparaissent dans les corps ; ainsi, pour nos positivistes, toutes les manifestations de la force et de l'activité, depuis la simple attraction jusqu'à la pensée, sont des transformations du mouvement; on l'y retrouve au fond, non seulement comme condition *sine qua non*, mais encore comme principe et cause.

Dans l'ordre psychologique, la doctrine d'Épicure est une doctrine essentiellement sensualiste. Sa théorie de la connaissance a beaucoup d'affi-

nité avec celle de Condillac : car, en réalité, pour lui, toutes les facultés et toutes les connaissances de l'homme se réduisent à la sensation. Sensations pures ou primitives, sensations généralisées par le souvenir, sensations transformées et combinées de différentes manières : voilà ce qui constitue le fond réel de la connaissance humaine dans toutes ses sphères. Il n'y dans notre esprit aucune activité intellectuelle, native, libre et supérieure aux sensations. Ce que nous appelons réflexion rationnelle et scientifique, n'est pas autre chose que le souvenir et la combinaison des sensations passées et présentes. La sensation est la cause du souvenir, et le souvenir rend possible le jugement, en généralisant des sensations, non par voie d'abstraction, mais par voie de combinaison et d'analogie.

La Philosophie d'Épicure est une synthèse, ou, pour mieux dire, un amalgame plus ou moins incohérent de la physique matérialiste de Démocrite et de l'hédonisme cyrénaïque, dont les courants amaigris furent absorbés dans le grand courant épicurien. Il est bon de remarquer, que la théorie morale d'Épicure est supérieure à celle des Cyrénaïques, soit parce qu'Épicure paraît subordonner les plaisirs sensuels du corps aux plaisirs de l'âme, comme l'amitié, la joie, la louange, etc., tandis que les Cyrénaïques donnaient la prééminence aux plaisirs du corps ; soit parce que le premier considérait comme partie principale et fond essentiel de la félicité l'absence de toute peine du corps et de l'esprit, tandis que les seconds

faisaient consister la félicité dans les émotions agréables, dans les sensations voluptueuses.

La vérité est que la morale d'Épicure renferme deux éléments relativement contraires : l'un est représenté par ses maximes générales sur le plaisir, fin dernière, félicité unique de l'homme, et par la négation de la vie future ; l'autre consiste dans son enseignement sur la prééminence des plaisirs de l'âme, et sur les périls de l'abus des plaisirs sensuels. Comme il arrive en pareil cas, les disciples et les successeurs ont négligé le second élément, et se sont appliqués à développer le premier, exagérant et faussant ses applications sur le terrain théorique et pratique. De là, le mépris dans lequel tombèrent généralement les représentants de cette école, de là aussi les persécutions dont ils furent l'objet : car nous voyons qu'ils furent souvent exilés, et que dans plusieurs occasions, l'on défendit l'enseignement de leur doctrine dans les écoles publiques.

Malgré les efforts de Gassendi, et de quelques autres, à différentes époques, pour réhabiliter la mémoire et la doctrine d'Épicure, il feut reconnaître que celui-ci comme philosophe, est de mince valeur, comparé à Platon et à Aristote. Au surplus, ce jugement sévère est amplement justifié par ses opinions puériles sur le système du monde, et particulièrement sur la grandeur du soleil et de la lune. Épicure affirmait sérieusement que le soleil n'est pas plus grand que ce qu'il paraît être à l'œil nu ; son fidèle disciple et interprète Lucrèce se

fait l'écho de cette absurdité, lorsqu'il écrit :

Nec major
Esse potest nostris quam sensibus esse videtur.

Néanmoins, la conception cosmologique d'Épicure, prise dans son ensemble, est supérieure à celle de Démocrite. Leur système était également mécanique ; mais tandis que le philosophe d'Abdère, procédant avec une logique plus sévère, établit le fatalisme ou la nécessité absolue dans le *processus* des causes et des effets [1], Épicure, moins fidèle, si l'on veut, aux exigences de la logique, admet une certaine contingence causale, qu'il établit sur la déclinaison des atomes (*Epicurus declinatione atomi, vitari fati necessitatem putat*) ; grâce à cet expédient, ceux-ci s'écartent plus ou moins de la ligne droite qu'ils devraient suivre, étant donnés leur poids et leur force mécanique intime [2]. On le voit, la conception cosmologique d'Épicure, sans cesser d'être mécanique au fond, comme celle de Démocrite, est caractérisée par une différence dynamique, qui constitue son originalité, et lui donne un certain avantage sur le système de Démocrite. Il ne faut pas oublier cepen-

1. « Democritus », écrit Cicéron, « auctor atomorum accipere maluit, necessitate omnia fieri, quam a corporibus individuis naturales motus avellere ». *De fato*, cap. x.

2. Cicéron dit encore : « Epicurus, cum videret, si atomi ferrentur in locum inferiorem suopte pondere, nihil fore in nostra potestate quod esset earum motus certus et necessarius invenit quomodo necessitatem effugeret. Ait atomum cum pondere et gravitate directe deorsus feratur, declinare paullulum ». *De Natura deor*, lib. I, cap. xxv.

dant que, comme l'observe justement Cicéron, le mouvement déclinatoire des atomes n'est qu'une hypothèse gratuite, une fiction inventée par Épicure pour se délivrer du *fatum* universel du Stoïcisme et de la nécessité absolue de son maître Démocrite : *Qui aliter obsistere fato fatetur se non potuisse, nisi ad has commentitias declinationes confugisset.*

§ LXXXIX. — DISCIPLES ET SUCCESSEURS D'ÉPICURE.

La corruption générale qui, à la mort d'Épicure, s'était emparée de la Grèce et de l'Asie, la mollesse des mœurs, l'irréligion et l'incroyance qui régnaient dans ces pays, en même temps qu'elles commençaient à se propager dans Rome et dans les provinces soumises à sa domination, toutes ces causes contribuèrent puissamment au développement et au triomphe, pendant plusieurs siècles, de l'école Épicurienne chez les Grecs et les Romains. Il est vrai que l'importance et le mérite de ses adeptes ne répond pas à leur nombre : à peine, si l'on excepte le fameux auteur du poème *de Rerum natura*, en trouve-t-on un seul qui soit digne du maître.

a) Diogène Laërce, qui a une certaine prédilection pour Épicure et qui se complaît à exposer sa doctrine, parle de ses disciples immédiats dans les termes suivants :

« Épicure eut de nombreux et savants disciples, comme Métrodore de Lampsaque, qui, du jour où

il le connut, s'attacha étroitement à lui et ne s'en sépara jamais, sauf pendant six mois qu'il se retira chez lui, mais il revint aussitôt..... Il fut d'une constance admirable dans les adversités et même dans la mort, comme le dit Épicure dans *le Premier Métrodore*. On dit qu'il mourut sept ans avant son maître, à l'âge de cinquante-quatre ans.

b) « Épicure eut aussi pour élève *Polyène* de Lampsaque, fils d'Athénodore, homme bon et aimable, comme l'appelle Philodème. *Hermacus* de Mitylène, qui s'était d'abord donné à l'art oratoire, fut également son successeur dans l'école. Il nous reste de lui des livres excellents : vingt-deux *Lettres sur Empédocle; — des Mathématiques*, contre Platon et Aristote. Cet homme illustre mourut dans la maison de Lysias. On compte aussi au nombre des élèves de notre philosophe *Léontée* avec sa femme Thémistia, à laquelle écrivit Épicure ; *Calotes* et *Idoménée*, tous nés à Lampsaque ».

c) *Polystrate* succéda à Hermacus dans la direction de l'école ; il fut remplacé par *Denys*, auquel succédèrent à leur tour *Basilides* et *Apollodore*, auteur de plus de quatre cents ouvrages. Son disciple *Zénon*, originaire de Sidon, écrivit des livres nombreux, selon Diogène Laërce. *Philodème*, disciple de Zénon, les deux *Ptolémée* d'Alexandrie, *Démétrius* de Lacon, *Diogène* de Tarse, conservèrent les traditions de la doctrine épicurienne, sans y introduire des modifications notables ou des développements scientifiques. Ils se

bornèrent généralement à reproduire et à populariser la doctrine du maître, bien que certains d'entre eux aient accentué ses tendances matérialistes et athées. Les partisans grecs de l'Épicuréisme furent dépassés en ce point par l'admirateur enthousiaste du *Graius homo*, par l'auteur du poème *de Rerum natura*, comme nous le verrons plus tard.

TROISIEME PERIODE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE

§ XC. — CRISE ET DÉCADENCE DE LA PHILOSOPHIE HELLÉNIQUE.

Le grand et fécond mouvement philosophique commencé par Socrate, développé et complété par Platon, Aristote, Zénon et Épicure, entra dans une rapide décadence après la mort de ses derniers représentants. Quand ceux-ci disparurent, quand moururent Zénon et Épicure, le sceptre de la Philosophie grecque, qu'ils avaient porté dans leurs mains, non sans doute avec la même fermeté et la même élévation d'idées que Platon et Aristote, ce sceptre tomba à terre, brisé en mille pièces. Trop affaiblis étaient pour cette œuvre les bras débiles des disciples de Platon, qui tombèrent dans un scepticisme étroit; les bras des disciples d'Aristote, qui tombèrent dans le matérialisme; les bras des disciples de Zénon et d'Épicure, qui ne surent même pas conserver la grandeur relative des conceptions stoïciennes et atomistes, qui, quoique inexactes et erronées au fond, ne manquaient pas d'une certaine originalités On dirait que l'effort gigantesque, les grandes productions de l'esprit hellénique, menées à terme par Platon, Aristote, Zénon, Épicure, avaient épuisé ses forces et sa vitalité.

Un siècle s'était à peine écoulé depuis la mort de Socrate; l'écho des illustres représentants de la Philosophie socratique s'était à peine éteint, que nous voyons la Philosophie grecque entrer dans une période de décadence visible, dégénérer rapidement, s'agiter dans des luttes stériles. marcher d'un pas vacillant, prendre des directions multiples et sans fécondité, jusqu'à ce que, mise en contact avec l'élément oriental, et avec l'élément chrétien, et obéissant à un mouvement syncrétiste, elle produise la conception néo-platonicienne, dans laquelle se reflète le dernier éclat de la Philosophie grecque considérée en elle-même comme doctrine indépendante et séparée du Christianisme. En effet, parallèlement au mouvement néo-platonicien, dû surtout à la combinaison de l'élément philosophique grec avec l'élément théosophique oriental, s'accomplissait un autre mouvement, dû à la combinaison de la partie la plus rationnelle et la plus élevée de la Philosophie grecque avec l'élément rationnel. Cette combinaison primitive, cette synthèse initiale contenait le germe du grandiose édifice que les Pères de l'Église et les Docteurs scolastiques devaient élever plus tard, et qui est connu dans l'histoire sous le nom de *Philosophie chrétienne*.

L'histoire nous apprend que toutes les fois qu'apparaissent et se développent divers systèmes philosophiques, cette apparition et ce développement donnent généralement naissance à un mouvement sceptique et à un mouvement éclectique.

Rien de plus naturel que ce double mouvement : la lutte et les attaques réciproques des différents systèmes produisent et développent en certains esprits le doute et la défiance. Cette défiance, à son tour, se transforme facilement dans l'idée que la vérité ou n'existe pas, ou ne peut pas être atteinte par nos efforts, tandis que dans d'autres esprits l'examen critique des différents systèmes engendre la conviction que la vérité se trouve comme fractionnée et disséminée ici et là. Les premiers s'efforcent d'établir la fausseté de tous les dogmatismes, et de démontrer l'impuissance plus ou moins radicale de l'entendement humain pour connaître la réalité des choses, et pour arriver à la connaissance certaine et réfléchie de la vérité ; les seconds cherchent à faire la part de vérité et d'erreur que contient chaque système, et à atteindre ainsi à la vérité complète, à la science absolue et parfaite.

C'est ce qui devait arriver, et ce qui arriva en effet durant la période socratique, dont nous venons d'esquisser l'histoire, surtout quand cette philosophie eut produit ses systèmes les plus originaux et les plus importants, et achevé de parcourir leur cycle créateur. A côté et à la suite des systèmes dogmatiques et plus ou moins contradictoires de Platon, d'Antisthènes, d'Aristippe, d'Aristote, des Stoïciens et d'Épicure, apparaissent le scepticisme et l'éclectisme, offrant une variété d'écoles, de phases et de gradations, en rapport avec leurs fondateurs et leurs principaux re-

présentants, avec le caractère du dogmatisme qui leur ont donné naissance, et même avec les cités qui ont servi de centres d'irradiation à leur doctrine. Ni Athènes ni Rome, par exemple, ne présentaient des conditions aussi favorables qu'Alexandrie pour le mouvement éclectique et syncrétiste qui y trouva son siège et son foyer principal.

Ainsi la période dont nous allons retracer l'histoire, est une période de crise, de transition, de décadence et de fermentation ; et il est par conséquent assez difficile d'y apporter une classification rigoureuse. Nous parlerons :

a) Du mouvement sceptique qui pendant cette période s'empare de la Philosophie grecque et de ses principales phases : du scepticisme pyrrhonien, du scepticisme académique et du scepticisme positiviste ;

b) Des représentants de la Philosophie hellénique et de ses différentes écoles parmi les Romains ;

c) Du mouvement éclectique et syncrétiste de la Philosophie grecque, des systèmes et des écoles issus de ce mouvement, et principalement de sa fusion avec les idées scientifiques et les traditions religieuses de l'Orient.

§ XCI. — SCEPTICISME PYRRHONIEN.

a) *Pyrrhon*, qui a donné son nom à une forme particulière de scepticisme, naquit à Élis, fut contemporain d'Aristote, et accompagna Alexandre

le Grand dans ses expéditions en Égypte, en Perse et dans les Indes. De retour dans sa patrie, il commença à dogmatiser dans un sens sceptique, et à vivre conformément à sa théorie, si l'on en croit Diogène Laërce, qui rapporte à ce sujet différentes anecdotes. Il fut très honoré par ses concitoyens, et il mourut à l'âge avancé de quatre-vingt-dix ans.

D'après les témoignages les plus autorisés, Pyrrhon refusait seulement à l'homme la connaissance de la vérité objective et de l'essence des choses, mais non celle de la réalité subjective; il ne niait pas non plus la valeur des sens comme norme de conduite pratique de la vie. L'homme doit agir conformément aux prescriptions de la loi d'où émane la distinction entre le bien et le mal; mais il doit s'abstenir d'affirmer et de nier quoi que ce soit relativement à la réalité objective du monde extérieur, des choses sensibles, et à plus forte raison des choses spirituelles. Les impressions qu'il éprouve en lui-même, ne donnent pas le droit à l'homme de rien affirmer pour ou contre l'existence et la nature des choses. Dans cette absence de jugement et dans cette observance des lois consiste la félicité de l'homme.

b) L'école de Pyrrhon dura peu de temps après sa mort, et le plus remarquable de ses représentants fut son compatriote et ami le médecin *Timon*, qui écrivit un poème satirique, dans le but de mettre en relief les contradictions dans lesquelles étaient tombés les métaphysiciens de toutes les

écoles, depuis Thalès jusqu'à son contemporain Arcésilaüs. Dans cet ouvrage comme dans ses autres écrits, Timon s'efforce de prouver que l'homme peut seulement connaître les choses qui *paraissent* à ses sens et à son entendement; mais il ne peut connaître leur nature et la réalité objective. Ce que les philosophes ont coutume de nous présenter comme une thèse certaine, n'est et ne sera jamais qu'une hypothèse plus ou moins spécieuse. On le voit, le scepticisme de Timon, comme celui de son maître, est un scepticisme objectif, mais non absolu et subjectif.

D'après Diogène Laërce, le fondateur du scepticisme n'écrivit rien (*Pyrrho quidem ipse nullum reliquit opus*) pour enseigner et propager sa doctrine; il laissa ce soin à ses disciples. Parmi eux, Timon, dont nous avons déjà parlé, tient une place à part: on lui doit principalement l'affermissement et la propagande du scepticisme pyrrhonique, soit par les éloges qu'il donne au fondateur de cette doctrine, comparant sa vie avec celle des dieux (*solus ut in vivis gereres te numinis instar*), soit par le développement qu'il donna aux raisons et aux arguments en faveur du scepticisme [1].

1. Dans le poème déjà cité, il dit entre autres choses, en s'adressant à son maître:

Miror qui tandem potuisti evadere, Pyrrho,
Turgentes frustra stupidos vanosque sophistas,
Atque imposturæ fallacis solvere vincla;
Nec fuerit curæ scrutari Græcia quali
Aëre cingatur, neque ubi aut unde omnia constent.

Timon fut le plus illustre, mais non pas le seul disciple de Pyrrhon. L'on nomme aussi *Euryloque*, ennemi acharné des dogmatiques ou sophistes, comme les appelaient les Pyrrhoniens; *Philon*, habile et exercé dans les disputes dialectiques contre les dogmatiques; *Hécatée*, né à Abdère, et *Nausiphane*, qui, d'après certains auteurs anciens, fut le maître d'Épicure ce qui s'accorde parfaitement avec les tendances sceptico-sensualistes de ce philosophe, et avec le dédain qu'il professait pour la dialectique, si nous en croyons Cicéron, qui écrit qu'Epicure *totam dialecticam et contemnit et irridet*.

§ XCII. — LE SCEPTICISME ACADÉMIQUE.

Le scepticisme académique doit son origine à une transformation de l'école Platonicienne. Arcésilas, né à Pithane, en Éolie, et disciple de Cratès, fut l'auteur de cette transformation. Dans le but de corriger le dogmatisme exagéré de Zénon et de Chrysippe, il ressuscita et mit de nouveau en vogue la méthode socratique, employant l'ironie, l'interrogation et le doute dans les controverses philosophiques. Sa méthode le conduisit au scepticisme objectif, et ses attaques contre les idées claires des Stoïciens comme *criterium* de la vérité, l'entraînèrent à exagérer les illusions des sens et l'impuissance de la raison à s'assurer de la réalité objective des choses, pour arriver à la possession scientifique et réfléchie de la vérité.

Socrate avait dit : *Je ne sais qu'une chose, c'est que je ne sais rien ;* et Arcésilas, développant le principe sceptique du maître de Platon, ajoutait : *Je ne suis même pas certain de ne savoir rien.* Cependant il restreignait son scepticisme à l'ordre spéculatif et métaphysique, et ne l'étendait point à l'ordre moral, dont, avec les Stoïciens, il admettait la fixité. Ses disciples et ses successeurs immédiats furent *Lacides* de Cyrène, *Evandre* de la Phocide et *Hégésinus* de Pergame. Son système est généralement connu dans l'histoire de la Philosophie sous les noms d'*Académie moyenne*, de *seconde Académie*, pour la distinguer de

b) La *nouvelle* ou *troisième Académie*, qui dut son origine au philosophe *Carnéade*. Celui-ci naquit à Cyrène, deux siècles avant J.-C. ; ayant été, en 155, envoyé à Rome en qualité d'ambassadeur, il attira l'attention des Romains par son éloquence, plus encore par sa doctrine philosophique, qui, au fond, est peu différente de celle d'Arcésilas. L'un et l'autre opposaient à la perception compréhensive (*catalepsie*) des Stoïciens l'incompréhensibilité (*acatalepsie*) objective des choses, c'est-à-dire, l'impossibilité de connaître avec certitude et évidence ce que sont les choses en elles-mêmes, leur réalité objective.

Quelques-uns d'entre eux cependant, et notamment les représentants de la *troisième Académie*, reconnaissaient la valeur relative et la légitimité pratique des sens, comme ils admettaient la possibilité de la vraisemblance et de la probabi-

lité rationnelle dans la pratique de la vie. Comme l'observe Cicéron, ceux-là se trompent qui pensent que les Académiciens niaient complètement le témoignage des sens ; ils ne niaient que leur valeur comme *criterium* de la vérité ou de la fausseté. De même, en fait d'affirmation et de négation, ils ne niaient que celle qui avait trait à la réalité objective des choses, ou, pour mieux dire, à la cognoscibilité certaine et évidente de cette réalité [1]. Nous pouvons nous former des jugements probables sur les choses, jugements qui suffisent à la conduite de la vie ; mais l'homme ne connaît jamais avec certitude la nature des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes ; cette réalité de l'essence et des attributs reste inaccessible à la raison humaine.

1. Il est bon de lire le passage où Cicéron expose et résume la pensée des Académiciens sur ce point : « Vehementer errare eos, qui dicant, ab Academia sensus eripi, a quibus nunquam dictum sit, aut colorem, aut saporem, aut sonum nullum esse ; illud sit disputatum non inesse in his propriam, quæ nusquam alibi esset, veri et certi notam.

« Quæ cum exposuisset, adjungit, dupliciter dici assensum sustinere sapientem : uno modo, cum hoc intelligatur, omnino eum rei nulli assentiri ; altero, cum se a respondendo, ut aut approbet quid, aut improbet, sustineat, ut neque neget aliquid, neque aiat. Id cum ita sit, alterum placere, ut nunquam assentiatur, alterum tenere, ut sequens probabilitatem, ubicumque hæc aut occurrat, aut deficiat, aut *etiam*, aut *non* respondere possit. Nam, cum placeat, eum, qui de omnibus rebus contineat se ab assentiendo, moveri tamen et agere aliquid, reliquit (Carneades) ejusmodi visa, quibus ad actionem excitemur... Non enim lucem eripimus, sed ea quæ vos percipi comprehendique, eadem nos, si modo probabilia sint, videri dicimus ». (*Lucul.*, cap. XXXII).

Leur argument principal était l'impossibilité dans laquelle nous sommes de savoir avec certitude si nos perceptions sont conformes ou non aux objets qu'elles représentent. Ainsi l'on pourrait dire qu'en réalité la doctrine d'Arcésilas (*Academia media*) et celle de Carnéade (*Academia nova*) expriment plutôt une doctrine idéaliste qu'une doctrine sceptique, ou au moins que leur côté sceptique est un effet de leur conception idéaliste. Le scepticisme académique est assez analogue au scepticisme idéaliste de Berkeley et au criticisme sceptique de Kant dans les temps modernes. Il y a plus : l'analogie entre Arcésilas et Kant est encore plus remarquable, si l'on tient compte que, comme par une heureuse inconséquence, le philosophe de Kœnigsberg plaça l'ordre moral en dehors du principe sceptique, ainsi le philosophe grec n'étend pas à l'ordre pratique le rigorisme acataleptique qu'il professe dans l'ordre spéculatif.

Du reste, la différence entre Carnéade et Arcésilas, entre l'*Académie nouvelle* et l'*Académie moyenne*, consiste bien plus dans la méthode que dans le fond des idées. Carnéade, outre qu'il accentue dans un sens plus idéaliste la doctrine d'Arcésilas, se distingue par la critique subtile et universelle des systèmes philosophiques, spécialement du Stoïcisme, qu'il poursuivit sans trêve ni repos, réfutant une à une toutes ses affirmations dogmatiques.

c) *Clitomaque*, né à Carthage, disciple et successeur de Carnéade, se contenta de conti-

nuer l'enseignement de son maître, et d'étudier ses arguments et ses attaques contre les Stoïciens.

a) Son exemple ne fut pas suivi par son disciple *Philon de Larisse*, qui commença au sein de l'Académie platonicienne un mouvement de restauration antisceptique, et s'efforça de rétablir le dogmatisme modéré de l'antique Académie. D'après Sextus Empiricus, Philon reconnaissait la possibilité de connaître les objets avec certitude et évidence, et il admettait en outre certaines propositions logiques comme absolument certaines et véritables.

c) Ce mouvement de restauration dogmatique, que Philon avait seulement commencé, reçut un plus grand développement d'*Antiochus* d'Ascalon, qui admettait l'évidence intellectuelle de la raison, comme *criterium* de la science [1], et qui reconnaissait même l'évidence des sens comme source de jugements certains et véritables [2].

A cause des différences profondes de doctrine qui séparent ce philosophe des théories sceptico-

1. C'est ce qui résulte de la doctrine que Cicéron met dans la bouche de Lucullus, quand il écrit dans ses *Questions académiques :* « Et cum accessit ratio, argumentique conclusio, tum... eadem ratio per fecta his gradibus ad sapientiam pervenit. Ad rerum igitur scientiam vitæque constantiam, aptissima cum sit mens hominis, amplectitur maxime cognitionem ».

2. « Ordiamur igitur a sensibus, quorum ita clara judicia et certa sunt... meo judicio ita est maxima in sensibus veritas, si et sani sunt et valentes, et omnia removentur quæ obstant et impediunt ». *Acad. Quæst.*, lib. II, cap. X.

idéalistes professées par Arcésilas et Carnéade, plusieurs ont donné à son école le nom d'*Academia novissima*. La vérité est que la doctrine d'Antiochus n'est ni sceptique ni académique ; sa solution du problème critique participe à la fois de la solution platonicienne, de la stoïcienne et de la péripatéticienne. Philon de Larisse, et spécialement Antiochus d'Ascalon, représentent la transition du scepticisme au syncrétisme, et préparent la voie à l'éclectisme supérieur et systématique de l'école d'Alexandrie.

§ XCIII. — SCEPTICISME POSITIVISTE. — ŒNÉSIDÈME.

Tandis qu'au sein du scepticisme académique s'opérait un mouvement de restauration qui le transformait en dogmatisme éclectique, apparaissait une nouvelle école de sceptiques positivistes et empiriques, qui non seulement ressuscitait le vieux Pyrrhonisme, mais encore lui donnait un développement qu'il n'avait jamais eu. Le premier représentant notable de cette forme de scepticisme fut :

Œnésidème, né à Gnose, en Crète, qui enseigna, dit-on, à Alexandrie. On ignore l'époque précise où il vécut : les uns le font à peu près contemporain de Cicéron ; les autres pensent qu'il vécut dans le premier siècle de l'ère chrétienne. Quoi qu'il en soit, il est certain que dans

ses *Huit livres sur le Pyrrhonisme*, dont nous ne possédons que des fragments conservés dans les œuvres de Sextus Empiricus, Œnésidème expose et développe les raisons principales sur lesquelles s'appuie le scepticisme positiviste et empirique. Les sceptiques appelaient ces motifs de doute universel, *tropes;* ils sont au nombre de dix; voici les huit principaux :

1° La différence d'organisation que l'on remarque parmi les êtres sensibles, et par conséquent la diversité des impressions produites par les objets sur les êtres.

2° Les différences qui caractérisent l'organisation humaine, et d'où résulte la diversité des impressions, des idées, des inclinations, qui seraient identiques, s'il n'y avait pas diversité, dans l'organisation des individus.

3° La variété, l'opposition même des sensations produites par un même objet. Un oiseau au brillant plumage et à la voix criarde produit une sensation agréable pour la vue, désagréable pour l'ouïe. D'un autre côté, il est très possible que cet objet qui nous semble *un* en dépit des impressions contraires qu'il produit en nous, soit réellement multiple et composé d'éléments essentiels que nous ne percevons pas, faute de sens appropriés, comme la vue ne perçoit pas la musique, parce qu'elle n'est pas appropriée à la perception de cette réalité.

4° La mobilité de nos perceptions relativement à la distance, à la situation et aux autres circons-

tances qui entourent l'objet. Le même éléphant qui, vu de près, nous paraît très grand, nous semble petit à une certaine distance. Cela signifie que si nous pouvons connaître et affirmer ce que sont *pour nous tels* objets, en *telle* situation, à *telle* distance, dans *telle* condition, nous ne pouvons ni connaître, ni affirmer ce qu'ils sont en eux-mêmes et indépendamment de telles conditions.

5° Les modifications et les changements du sujet qui perçoit. L'objet qui nous cause telle émotion dans la jeunesse, nous en cause une différente dans la vieillesse ; lorsque nous sommes malades, nous voyons et nous sentons les choses d'une manière différente que lorsque nous sommes en bonne santé, de telle sorte que la nature du jugement et du sentiment relativement à l'objet change avec l'état du sujet.

6° La quantité des choses modifie et change complètement leurs qualités : elles ne peuvent pas par conséquent nous conduire à la véritable connaissance de la nature. Ainsi, certaines substances vénéneuses, à petites doses, servent de médicament ; prises en plus grande quantité, elles causent la maladie et la mort.

7° Nous pouvons concevoir et nous connaissons ce qu'est une chose par rapport à une autre et par rapport aux impressions qu'elle produit en nous ; mais nous ne savons pas ce qu'elle est en elle-même, dans son essence intime : car rien ne nous assure que le rapport d'une chose à une autre, ou à l'impression qu'elle produit en nous, soit la

norme et la mesure de sa réalité objective.

8° L'influence de la coutume, de l'éducation, de la société et de la religion. Une éclipse, l'apparition d'une comète, attirent notre attention et nous impressionnent vivement, parce que ce sont là des faits exceptionnels, tandis que la vue du soleil, à laquelle nous sommes habitués, nous laisse indifférents. Le juif, élevé dans la religion de Moïse, considère Jéhovah comme le Dieu véritable, et Jupiter comme une vaine idole.

Œnésidème ne se contente pas d'asseoir le scepticisme sur ces raisons générales ; il soumet à une critique longue, subtile, implacable, les conceptions principales de la Philosophie dogmatique, et en particulier l'idée de causalité, qui est peut-être la plus essentielle dans le monde scientifique. Sextus Empiricus expose dans les termes suivants la critique que le philosophe de Gnose fait de l'idée de cause :

« Un corps ne peut être cause relativement à un autre corps, parce que, s'il agit par lui-même immédiatement, il ne peut produire que ce qui est déjà dans sa propre nature. Pour produire médiatement un autre corps, il faudrait que deux fissent un, et en outre cette production intermédiaire s'étendrait à l'infini. Ce qui est corporel, ne peut être cause d'un être incorporel, attendu que les êtres ne peuvent produire que ce qu'ils renferment en eux-mêmes ; d'un autre côté, ce qui est incorporel, ne peut avoir de contact avec quoi que ce soit, ni agir, ni éprouver une action.

Un corps ne peut être cause d'un être incorporel, et réciproquement, parce que l'un ne renferme pas la nature de l'autre...

« Les choses qui coexistent, ne peuvent être la cause l'une de l'autre : car chacune d'elles aurait un égal droit à exercer cette prérogative. Une chose antérieure ne peut être cause d'une chose subséquente : car la cause n'existe point, si l'effet n'existe pas en même temps, attendu que celui-ci doit être contenu dans celle-ci, et, d'un autre côté, ils constituent une relation dont les termes sont simultanés et corrélatifs. Il serait encore plus absurde de prétendre que la cause peut être postérieure à l'effet.

« Admettrons-nous une cause parfaite, absolue, qui opère en vertu de sa propre énergie et sans aucune matière extérieure? Dans ce cas, comme elle opère par sa propre nature, et qu'elle est en possession permanente de sa puissance, elle devrait perpétuellement agir, sans être tantôt active, tantôt inactive.

« Affirmerons-nous avec certains dogmatiques que la cause a besoin d'une matière extérieure sur laquelle elle agisse, de telle sorte que, l'une produise l'effet, et l'autre le reçoive ? Dans ce cas, le mot *causalité* exprimerait seulement la relation combinée de deux termes, sans qu'il y eût une raison pour attribuer le caractère de cause à l'un plutôt qu'à l'autre, attendu qu'ils sont essentiellement liés l'un à l'autre ».

Après s'être servi de ces arguments métaphysi-

ques, Œnésidème emploie des arguments empiriques, pris de l'ordre expérimental et de l'observation des faits. Nous ne pouvons exposer au long ces derniers arguments; notons seulement que le philosophe de Gnose peut être regardé, à bon droit, comme le précurseur de Hume sur le terrain métaphysique, et des matérialistes de nos jours sur le terrain empirique et positiviste. Entre Œnésidème et les positivistes de notre temps, il y a encore un autre point de ressemblance : c'est leur prédilection pour la physique atomistico-naturaliste.

§ XCIV. — SEXTUS EMPIRICUS.

Parmi les successeurs d'Œnésidème, outre *Favorinus*, né à Arles dans les Gaules, dont le scepticisme ne nous est connu que par les titres de ses œuvres et par quelques vagues indications de Galénus, nous distinguons *Agrippa* et le médecin *Sextus*, dit *l'Empirique*, a cause de l'école de médecine à laquelle il appartenait, et qui vécut vers la fin du second siècle de l'Église [1].

Agrippa réduisit à cinq les dix *tropes* ou motifs de doute qu'avaient coutume d'alléguer les Pyrrhoniens, à savoir : 1° la discordance et la contradiction entre les opinions des philosophes ;

1. D'après Galénus, il existait alors deux écoles de médecine, dont les partisans se distinguaient d'après la préférence qu'ils donnaient aux théories rationnelles ou à l'expérience : les premiers s'appelaient *méthodiques* ; les seconds, *empiriques*.

2° la nécessité de procéder *in infinitum* dans ce qu'on appelle la démonstration, attendu que les prémisses de toute démonstration doivent être à leur tour démontrées ; 3° la relativité, ou, pour mieux dire, la *subjectivité* de nos sensations et de nos idées ; 4° l'abus de l'hypothèse, ou la conversion de l'hypothèse en thèse ; 5° l'emploi fréquent du cercle vicieux.

Le second de ces philosophes, *Sextus*, se donna la mission de réunir, de développer et de condenser tous les arguments allégués en faveur du scepticisme depuis Pyrrhon jusqu'à son temps. Ses *Hypotyposes pyrrhonicæ* et son traité *Adversus mathematicos*, peuvent être regardés comme un commentaire général des travaux précédents en faveur du scepticisme, et comme l'arsenal commun des sceptiques qui vinrent après lui, jusqu'à nos jours. Ses œuvres, qui ont à peine quelque trait d'originalité, ont la valeur d'un véritable monument élevé au scepticisme, à cause de l'étendue et de la méthode de leurs attaques. En effet, Sextus Empiricus, après avoir groupé et exposé tous les arguments du scepticisme, dirige des attaques spéciales et directes contre chaque science en particulier. Son écrit *Adversus mathematicos* contient aussi des chapitres et des traités spéciaux contre les astronomes, les arithméticiens, les logiciens, les mathématiciens, les physiciens, les moralistes, de telle sorte qu'on pourrait les intituler : *Adversus omnes et singulas scientias*.

En réalité, Sextus Empiricus doit être regardé

comme le principal représentant de l'école sceptico-positiviste qui nous occupe, et qui paraît avoir fleuri pendant les deux premiers siècles de notre ère. Sextus est le grand vulgarisateur de cette école; dans ses ouvrages que nous avons cités, il résume et développe respectivement les théories et les arguments de ses prédécesseurs et de ses contemporains. Aussi, bien que ses écrits ne se recommandent ni par le style ni par l'originalité, ils ont été comme la source commune à laquelle de tout temps ont puisé les partisans du scepticisme.

Nous devons aussi à l'auteur des *Hypotyposes pyrrhonicæ* la connaissance exacte de la nature, des procédés, des aspirations et des fins du scepticisme empirique. Pour Sextus, le scepticisme est une sorte de discipline essentiellement *dubitatoria*, une force *indagatoria* et en même temps *hæsitatoria* (*dubitatoria vel hæsitatoria, aut inde quod de re omni dubitet et quærat, aut propterea quod hæsitans, suspenso sit animo ad assentiendum aut repugnandum*): de telle sorte, qu'en aucun cas elle n'aboutit à produire dans l'homme un jugement certain. Le véritable sceptique se maintient toujours dans le doute ; il ne penche jamais d'un côté ou d'un autre, non seulement pour donner un assentiment certain, mais même un assentiment vraisemblable et probable : car le véritable sceptique se distingue du sceptique académique en ce que ce dernier admet des probabilités, sans compter qu'il affirme que toutes

les choses sont incompréhensibles, affirmation dont s'abstient le vrai sceptique [1]. Le but auquel doit aspirer le sceptique, comme bien suprême de l'homme, but que l'on atteint, autant que faire se peut, par le scepticisme, c'est l'impassibilité, de l'esprit l'*ataraxie*, la tranquillité parfaite de l'âme : lorsque l'âme, dans l'ordre spéculatif, ne prononce ni affirmation ni négation, quand elle ne juge réellement rien comme bon et comme mauvais, et lorsque dans l'ordre pratique et moral elle se borne à satisfaire les nécessités naturelles, (la soif, la faim, etc.), et à suivre simplement les indications de la coutume et de la loi c'est alors qu'elle possède la tranquillité et l'impassibilité absolues. En somme : le sceptique se propose pour félicité suprême et unique l'impassibilité de l'âme (*dicimus autem finem esse sceptici imperturbatum mentis statum*). Pour l'obtenir : *a*) il doute de tout, il n'affirme rien sur ce qui est bon ou mal, et par conséquent il ne recherche et ne rejette rien avec ardeur (*qui ambigit de his quæ secundum naturam bona aut mala sunt*,

1. « Jam vero », écrit Sextus Empiricus, « et novæ Academiæ alumni etiamsi incomprehensibilia esse dicant omnia, differunt tamen a scepticis fortasse, et in eo quod dicunt omnia esse incomprehensibilia : de hoc enim affirmant, et scepticus non desperat fieri posse ut aliquod comprehendatur, sed apertius etiam ab illis in bonorum et malorum de judicatione discrepant. Aliquid enim esse bonum et malum dicunt Academici... persuasi verisimilius esse, id quod dicunt bonum, bonum esse quam contrarium, cum nos nihil bonum aut malum esse dicamus... sed sine ulla opinatione sequamur vitam, ne nihil agamus ». *Hypot. pyrrhon.*, lib. I, cap. XXXIII.

nec fugit quidquam nec persequitur acri studio, proptereaque perturbatione caret) ; *b*) il suit en pratique le courant de la vie commune (*observationem vitæ communnis*) et ordinaire, en se conformant aux coutumes et aux lois, sans se laisser emporter par les passions tumultueuses, et en obéissant aux nécessités de la nature, comme il obéit à la coutume et aux lois, avec une indifférence parfaite, et sans former de jugement sur leur bonté ou sur leur malice : *Nos autem leges, et consuetudines, et naturales affectiones sequentes, vivimus citra ullam opinationem.*

Les livres de Sextus Empiricus renferment en outre des notices et des indications abondantes, et généralement exactes, sur les systèmes et les opinions des philosophes anciens. Nous avons déjà dit que les œuvres de Sextus Empiricus sont les sources où ont puisé tous les sceptiques. Ajoutons que l'on rencontrera à peine un argument de quelque valeur parmi les sceptiques des différentes époques, qui ne se trouve ou développé ou du moins indiqué dans les écrits de Sextus Empiricus. L'existence de Dieu et la notion de cause sont le but préféré des attaques des sceptiques alexandrins. Entre autres arguments allégués contre l'existence de Dieu, l'on trouve exposé et développé avec un grand luxe de paroles celui qui touche à la Providence divine dans ses rapports avec l'existence et l'origine du mal[1].

1. Citons le passage suivant : « His autem istud addendum est : Qui dicit esse Deum, aut providere eum dicit rebus quæ sunt in

§ XCV. — LA PHILOSOPHIE CHEZ LES ROMAINS.

L'éducation, le caractère, l'histoire et le génie des Romains les prédisposaient peu à l'étude de la Philosophie. Leur éducation avait surtout en vue la vie active, et le génie de la spéculation scientifique n'exerçait presque aucune influence dans l'éducation essentiellement politico-militaire du Romain. Toute son attention était tournée vers l'amour de la patrie; toute son activité se concentrait dans le mépris de la mort, dans la passion de la gloire, et, comme moyen de traduire ces sentiments, dans l'austérité des mœurs, dans le culte des vieilles traditions, dans la simplicité de la vie, dans une vigilance constante pour le bien commun, dans la liberté de la patrie et dans la puis-

mundo, aut non providere ; et si quidem providere dicit, aut omnibus, aut aliquibus. Sed si quidem omnibus provideret, non esset neque malum ùllum, neque vitiosus ullus, neque ulla vitiositas : atqui vitiositate plena omnia esse clamant : non ergo omnibus providere dicetur Deus. Sin aliquibus providet, quare his quidem providet, illis vero non item ? Etenim, aut vult et potest providere omnibus ; aut vult quidem, sed non potest ; aut potest quidem, sed non vult ; aut neque vult, neque potest.

« Sed si quidem et vellet et posset, omnibus provideret : atqui non providet omnibus, ut apparet ex supradictis ; ergo nequaquam et vult et potest omnibus providere. Quod si vult quidem, sed non potest, ejus vices superabit illa causa propter quam non potest providere illis quibus non providet. Non ergo providet Deus iis quæ sunt in mundo... Ex his autem ratiocinamur, impietatis crimen fortassis effugere non posse illos qui asseveranter Deum esse dicunt ». *Hypotyp. Pyrrhon.*, lib. III, cap. I.

sance de la république. Pour le Romain primitif, pour le Romain des beaux temps de la république, il n'y avait d'autre école que le Forum et le Champ de Mars, d'autre Lycée que la tente de campagne. Les lettrés, les orateurs, les philosophes, étaient tenus pour des baladins, et ils ne comptaient point, comparés au guerrier et à l'homme d'État.

Aussi, ni l'éclat de l'école de Pythagore, ni les spéculations hardies des Éléates, ni les voyages de Platon en Sicile, ni les travaux d'Empédocle et des autres philosophes, n'excitèrent l'attention des Romains, bien qu'ils se soient trouvés en contact fréquent avec les philosophes de Sicile et de la Grande-Grèce, à l'occasion de leurs guerres et de leurs conquêtes. Il y a plus : lorsque, sous le consulat de Strabon et de Messala, certains philosophes essayèrent timidement d'ouvrir des écoles, apparut un décret du Sénat, réprouvant et censurant avec rigueur de semblables *innovations, contraires aux usages et aux institutions des ancêtres.*

Une autre preuve évidente que l'esprit du peuple romain était complètement réfractaire aux spéculations philosophiques, c'est ce qui arriva lors de la fameuse ambassade que les Athéniens envoyèrent à Rome, et dans laquelle figuraient, avec le stoïcien Diogène, l'académicien Carnéade et le péripatéticien Critolaüs. Quoique la société Romaine fût alors bien éloignée de la première sévérité des mœurs ; malgré la confiance en ses desti-

nées que devaient lui inspirer ses récentes conquêtes ; bien que les patriciens romains commençassent à compter dans leur entourage des philosophes, et que la langue et la littérature grecques eussent déjà pris des lettres de naturalisation à Rome et dans les provinces, cependant Caton l'Ancien s'alarma en voyant la jeunesse romaine écouter les discours des philosophes ambassadeurs.- « Craignant », dit Plutarque, « que la jeunesse cherchât dans l'étude une gloire qu'elle devait seulement conquérir par la valeur et par l'habileté politique, il blâma les magistrats de permettre aux ambassadeurs, après qu'ils avaient rempli leur mission, de prolonger leur séjour dans la cité, apprenant à défendre également toute sorte d'opinions. Il proposa qu'ils fussent immédiatement congédiés, et qu'ils retournassent enseigner les fils des Grecs, car les jeunes Romains ne devaient avoir d'autres maîtres que les magistrats et les lois, suivant qu'on l'avait pratiqué jusqu'alors ».

Les efforts de Caton et les décrets du Sénat retardèrent, mais sans pouvoir l'empêcher, l'infiltration et l'envahissement de la Philosophie grecque. C'était là une tâche devenue impossible, avec le relâchement croissant et le changement radical des mœurs publiques et privées, et le raffinement d'une civilisation qui cherchait à unir les jouissances de l'esprit à celles du corps, et à relever ses plaisirs sensuels par la culture des lettres et des sciences. Aussi, dans les derniers temps de la république, les Romains, qui jusqu'a-

lors n'avaient guère cultivé que la morale et la politique, et encore au point de vue surtout pratique (*bene vivendi disciplinam vita magis quam litteris persecuti sunt*), commencèrent à prendre goût aux études philosophiques ; ce goût ne fit que s'accroître avec les années, et il se traduisit enfin d'une manière éclatante dans Lucrèce et dans Cicéron. Jusque-là, la Philosophie chez les Latins était restée à terre (*jacuit*) et méconnue : *Philosophia jacuit usque ad hanc ætatem*, *nec ullum habent lumen litterarum latinarum*. D'un autre côté, il était impossible d'éviter l'introduction et la propagande de la Philosophie grecque parmi les Romains, qui, pendant des siècles, se trouvèrent en contact perpétuel avec les représentants de cette Philosophie, d'abord en Sicile et en Italie, puis dans les différentes provinces de la Grèce et de l'Asie. Les conquêtes de Mummius, de Paul-Émile et de Sylla ; les expéditions militaires de Pompée, de César, de Marc-Antoine et d'Auguste; la possession, enfin, de Rhodes, d'Athènes et d'Alexandrie, centres et foyers du mouvement philosophique de la Grèce, rendaient inévitable la propagation de la Philosophie grecque parmi les Romains.

§ XCVI. — L'ÉCOLE PÉRIPATÉTICIENNE CHEZ LES ROMAINS.

C'est ce qui arriva ; mais les Romains se bornèrent à exposer les spéculations de la Philosophie

grecque et à adopter ses différents systèmes, sans en produire aucun qui offre un caractère particulier d'originalité. Ainsi presque toutes les écoles grecques eurent leurs partisans et leurs représentants chez les Romains : leur génie éminemment pratique les porta cependant de préférence vers la doctrine d'Épicure, vers celle de l'Académie considérée dans ses dernières manifestations et dans ses tendances éclectiques, et vers les maximes austères du Portique.

Sans doute, plusieurs philosophèrent dans le sens péripatéticien, et donnèrent la préférence à la doctrine d'Aristote. Plutarque compte M. Crassus parmi les Péripatéticiens, et Cicéron nous parle du Napolitain Staséas, qu'il suppose avoir été partisan de la Philosophie d'Aristote. Ce Staséas eut pour élève Pupius Pison, qui figure dans les dialogues philosophiques de l'orateur romain comme disciple et admirateur d'Aristote et des Péripatéticiens. Dans l'un de ces dialogues, Pupius Pison, après avoir loué les écrits et les institutions (*scriptis et institutis*) des Péripatéticiens, et après avoir affirmé que la doctrine aristotélicienne inspira les empereurs et les princes, les mathématiciens, les poètes, les musiciens et les médecins (*mathematici, poetæ, musici denique ex hac, tamquam ex omnium artium officina, profecti sunt*), conclut en recommandant la méthode suivie par Aristote et par ses disciples, qui dans l'investigation des choses procèdent en discutant et en examinant les arguments pour et contre,

sans adopter pour cela la marche sceptique des Académiciens [1].

Au temps de Cicéron, et même après, fleurirent plusieurs philosophes Péripatiticiens, qui méritent de figurer parmi les représentants gréco-romains de l'école. On peut citer, outre Andronicus de Rhodes, qui vulgarisa parmi les Romains les œuvres d'Aristote et de Critolaüs, *Nicolas* de Damas et *Xénarque* de Séleucie, qui enseignèrent à Rome au temps d'Auguste ; *Alexandre d'Égas*, qui fut, dit-on, le maître de Néron ; *Cratippe*, maître de Quintus Cicéron ; *Aristocle* de Messine, qui attaqua avec vigueur le scepticisme positiviste d'Œnésidème ; *Ammonius* d'Alexandrie, qui professa à Athènes, où il eut pour auditeurs plusieurs praticiens romains, *Sosigène*, et surtout le médecin *Galénus*, qui, bien que né à Pergame, passa la plus grande partie de sa vie à Rome, où il enseigna. Ses travaux scientifiques et ses découvertes, qui ont particulièrement trait aux sciences physiques et naturelles, paraissent inspirés par la doctrine d'Aristote ; on lui attribue l'invention de la quatrièmc figure du syllogisme.

Leurs relations doctrinales, scientifiques et pé-

1. « Qua ex cognitione facilior facta est investigatio rerum occultissimarum, disserendique ab iisdem non dialectice solum, sed etiam oratorie præcepto sunt tradita ; ab Aristoteleque principe de singulis rebus in utramque partem dicendi exercitatio est intituta, ut non contra omnia semper, sicut Arcesilas, diceret, et tamen ut in omnibus rebus, quidquid ex utraque parte dici posset, expromeret ». *De Finib. bon. et mal.*, lib. V, cap. IV.

dagogiques avec les Romains, permettent aussi de compter parmi les représentants du péripatétisme romain, Ménéphile, Adraste, Thémistius, Alexandre d'Aphrodisie, et plusieurs autres commentateurs des écrits d'Aristote qui fleurirent à Athènes, à Alexandrie et dans d'autres villes de l'Orient et de la Grèce, quand la domination romaine s'étendait dans ces pays.

Le dernier, Alexandre d'Aphrodisie, est peut-être le plus remarquable de cette époque, et il fut, non sans raison, appelé par antonomase, le *Commentateur*. Ses commentaires sur les écrits d'Aristote, et particulièrement sur la métaphysique, se distinguent par la clarté de l'exposition et par une certaine originalité. Ils ont servi de modèle aux scolastiques dans leurs commentaires sur Aristote, sur Pierre Lombard et sur saint Thomas.

La question des universaux, qui attira si fortement l'attention des scolastiques, est traitée avec soin par Alexandre d'Aphrodisie : il explique non seulement la notion générale de l'universel [1] et son concept propre, mais il traite encore de chacun des cinq modes d'universalité. Les doctrines d'Alexandre sur ce point exercèrent peut-être dans les controverses postérieures sur les universaux une influence aussi grande que celle de l'*Isagoge* de Porphyre.

1. « Universale enim appellatum de omni significat, nam quod de omni dicitur, totum quoddam esse videtur. Totum igitur ad hunc modum dictum atque universale, idcirco dicitur universale et totum

On suppose généralement qu'Alexandre d'Aphrodisie imprima une certaine tendance matérialiste à la psychologie d'Aristote, en enseignant que l'âme humaine doit être considérée comme une forme purement informante, et non comme une forme subsistante, comme une véritable substance intellectuelle. Il est certain que quelques passages qui donnent lieu à une interprétation matérialiste, servirent plus tard, de point de départ à la fameuse théorie d'Averroës sur l'unité de l'âme humaine ; mais l'on trouve aussi des textes qui semblent exclure le sens matérialiste, car notre entendement y est appelé une substance, on lui attribue une essence vraiment intellectuelle, on cherche la différence entre l'entendement humain et l'entendement divin, dans le mode d'entendre ; le premier renferme un certain degré de potentialité, tandis que le second est actualité pure : telle est la raison pour laquelle l'intellection en Dieu s'accomplit sans aucun effort, ce qui ne peut avoir lieu dans l'homme, dont l'entendement contient une certaine potentialité,

quoniam in se multa continet, deque his singulis univoce prædicatur, et omnia unum sunt secundum prædicatum, et ipsorum quodque hoc est quod prædicatum, propterea quod omnia pariter communis et se complectentis rationem admittant. Nam illud... significat ea (*universalia*) unitatem habere non continuitate, sed quia eorum quodque eamdem rationem admittit : equus enim, homo, canis et bos, omnes unum sunt, quoniam eorum quisque animal est. » *Comment. in* XII, *Aristo libros de prima Phil. Joann. Gen. Sepulveda interpret.*, édit. 1536, lib. V, p. 212.

qui ne lui permet d'entendre que d'une matière intermittente et laborieuse [1].

§ XCVII. — L'ÉCOLE ÉPICURIENNE CHEZ LES ROMAINS.

Les adeptes de la doctrine épicurienne furent assez nombreux à Rome, bien qu'ils n'y aient jamais acquis une grande importance scientifique. Les noms de Cacius et d'Amaphanius sont les premiers qui s'offrent à nous dans l'histoire de l'Épicuréisme romain, et ils sont suivis des noms plus connus et plus importants de C. Cassius, de Pomponius Atticus, de Velléius, et surtout de poètes de marque, parmi lesquels se distingue Horace, qui avec la plus grande franchise s'appelle lui-même, *Epicuri de grege porcum.*

Mais le représentant le plus authentique, le plus autorisé et le plus complet de l'école Épicurienne parmi les Romains, fut, à n'en pas douter, le fameux *Lucrèce* (*Titus Lucretius Carus*), qui naquit, suivant l'opinion la plus probable, l'an 99 avant l'ère chrétienne, et qui mourut à l'âge de quarante-quatre ans. Les historiens s'accordent à

1. « Sic in intellectu primo sese res habeat oportet, nec ei cum labore intellectio perpetua contingat, siquidem intellectus est et intellectio. Cæterum quidnam esse causæ putemus, cur cum intellectus nostri substantia in eo sita sit quod sit intellectus, huic tamen laboriosum est continenter intelligere ? An intellectus noster non est actu intellectus, neque actus, ut ille, sed potestate ? Primum igitur, si non est intellectus, sed potentia, continuatio intellectionis laborem ipsi suppetet ». *Comment. cit.*, lib. XII, p. 396.

dire qu'il se suicida, et Eusèbe de Césarée l'affirme de la manière la plus claire, dans sa *Chronique : Propria se manu interfecit, anno ætatis quadragesimo quarto.*

Quoi qu'il en soit, il est certain que dans son fameux poème didactique dédié à Munnius, son ami, et qui porte pour titre, *de Rerum natura*, Lucrèce expose, développe et accentue dans un sens matérialiste et athée la doctrine d'Épicure, qu'il prend pour maître et pour guide (*te imitari aveo*), qu'il appelle l'ornement de la nation grecque, et qu'il reconnaît en lui, le premier et le plus illustre des philosophes : *E tenebris tantis tam clarum extollere lumen, qui primum potuisti.... te sequor, oh ! Gratiæ gentis decus.*

Il suffit, en effet, de jeter un regard sur le poème de Lucrèce, pour se convaincre qu'il est un véritable commentaire de la doctrine d'Épicure ; mais un commentaire écrit en vue de développer et d'établir solidement la thèse athée et les autres conclusions négatives de l'école. Le maître avait parlé des dieux et de leur culte ; pour le poète latin il n'y a d'autre dieu, d'autre cause des êtres que la *rerum natura creatrix*, et il se plaît à déclarer une guerre implacable aux dieux et à toute religion, se glorifiant de l'avoir mise sous les pieds et chantant victoire contre le ciel et contre la Divinité [1].

1. Dès le début même de son poème, et terminant à peine son invocation à Vénus, il écrit :

Bien que Lucrèce nous parle d'*esprit* et d'*âme*, il enseigne néanmoins qu'ils sont de véritables corps (*corporea natura animum constare animamque*), et ils ne sont en réalité qu'une pure combinaison de corps petits, polis et ronds : *Constare necesse est corporibus parvis, et brevibus atque rotundis.*

Conformément à cette conception sur l'origine et la nature de l'âme, et à la suite de son maître Épicure, le poète romain nie carrément l'immortalité de l'âme, et il se moque des vaines terreurs que la mort inspire au vulgaire. Une fois mort, l'homme n'éprouve plus ni peine ni douleur : *Tu quidem ut es letho sopitus, sic eris ævi. — Quod superest, cunctis privatus doloribus ægris.* Matérialiste et athée, Lucrèce ne pouvait méconnaître l'importance capitale de la doctrine de l'immortalité de l'âme : aussi consacre-t-il une grande partie du troisième livre de son poème à combattre cette doctrine, et il l'attaque sous toutes

Humana ante oculos fœde cum vita jaceret
In terris, oppressa gravi sub Relligione,
Quæ caput a cœli regionibus ostendebat,
Horribili super aspectu mortalibus instans;
Primum Graius homo mortales tollere contra
Est oculos ausus, primusque obsistere contra
Quem nec fama eum, nec fulmina, nec minitanti
Murmure compressit cœlum. . . . . .
. . . .
Quare Relligio pedibus subjecta vicissim
Obteritur, nos exæquat victoria cœlo.

(*De Rerum natura*, lib. I, v. 63-70, 79-80).

les faces, même mythologiques, et sur tous les terrains.

La perception des choses s'accomplit dans l'âme par le moyen de certaines images subtiles (*quasi membranæ*) qui, sortant des corps, se répandent à travers l'atmosphère (*volitant ultro utroque per auras*), arrivent aux organes des sens, et produisent dans l'âme la représentation des objets dont émanent lesdites images corporelles.

Comme les récents sectaires du matérialisme et du darwinisme, Lucrèce, après avoir expliqué l'origine de l'homme par des combinaisons d'atomes, s'efforce d'expliquer son développement dans l'ordre physique, ses propriétés morales, ses institutions sociales, religieuses et politiques, l'origine et le développement du langage et des arts, au moyen d'un *processus* spontané de la nature, qui, après divers essais et tâtonnements, produit des êtres de plus en plus parfaits, laissant périr les moins parfaits (darwinisme). Le genre humain, avec toutes ses manifestations, représente un *processus* indéfini, une chaîne dont le premier anneau est l'homme rudimentaire doté de qualités purement physiques, l'homme semi-brute.

Remarquons que pour Lucrèce, comme pour son maître Épicure, les atomes ou corps simples, appelés généralement par Lucrèce *principia primordia rerum*, sont éternels et indestructibles, que leur mouvement est éternel, et que le vide dans lequel ils se meuvent est infini.

Il est bon de noter que Lucrèce suppose que

le monde actuel doit périr et se dissoudre avec le temps, et, préludant au moderne darwinisme, il donne les images et les visions que l'on perçoit dans les songes (*in somnis quia multa et mira videbant efficere*) comme l'origine des préjugés humains relativement à l'existence des dieux.

§ XCVIII. — L'ÉCOLE ACADÉMIQUE CHEZ LES ROMAINS. CICÉRON.

La doctrine de Platon ne fut pas celle qui recruta parmi les Romains le plus grand nombre de partisans. Brutus et Varron montrèrent une certaine prédilection pour la doctrine du maître d'Aristote et pour l'Académie primitive. L'Académie nouvelle, au contraire, se trouve brillamment représentée par Cicéron : car, s'il est vrai que sa Philosophie est une espèce de syncrétisme où trouvent place les principaux systèmes de la Philosophie grecque, il n'est pas moins certain que ses écrits philosophiques respirent la pensée, à la fois sceptique et éclectique, de l'Académie moyenne et nouvelle.

Ce célèbre orateur philosophe naquit à Arpinum, 106 ans avant J.-C., et il mourut à l'âge de soixante-quatre ans, victime des discordes civiles et des vengeances du second triumvirat. Il avait pris une part active au gouvernement de la république, en qualité de ques-

teur, de préteur et de consul, et il avait exercé une puissante influence sur sa fortune pendant les temps les plus orageux, par sa magnifique éloquence.

Cicéron suivit dans sa jeunesse les leçons de l'épicurien Phèdre, du péripatéticien Philon de Larisse, des stoïciens Diodotus et Posidonius, et de l'académicien Antiochus. Sa philosophie est le reflet de son éducation littéraire. Tous les grands philosophes et tous les systèmes les plus remarquables trouvent grâce devant lui et attirent son attention. Pythagore, Socrate, Platon, Aristote, Zénon le Stoïcien, tous reçoivent ses éloges; seul Épicure et son école lui inspirent de la répugnance. Les travaux philosophiques de Cicéron marchent de pair avec les vicissitudes de sa vie politique. Son action comme philosophe est l'expression en même temps que le complément de son activité comme homme politique. Aussi trouve-t-on dans Cicéron philosophe les mêmes qualités et les mêmes défauts que dans Cicéron homme politique. Les hésitations, les faiblesses, les contradictions qui couvrent d'une ombre la vie publique de Cicéron et voilent l'ardeur, le patriotisme et l'énergie du grand adversaire de Catilina, réapparaissent également à côté de ses brillantes qualités dans Cicéron philosophe.

Ritter assure avec raison que « si l'on veut être juste dans l'appréciation des services rendus par Cicéron à la Philosophie, il ne faut pas oublier que toute son éducation avait un but politique, et

qu'il en était de même de sa Philosophie... Ses œuvres philosophiques se ressentent de sa position dans les affaires publiques : on voit facilement qu'elles étaient comme une espèce d'entr'acte qui remplissait ses loisirs forcés, et l'on remarque qu'elles virent le jour dans les intervalles qui séparaient les plus grands périls, de la joie des honneurs et du pouvoir. Sans compter les travaux philosophiques de sa jeunesse, qui offrent seulement des traductions du grec ou des écrits oratoires sur la Philosophie, que l'on peut regarder comme des préliminaires à sa carrière oratoire, il ne composa des œuvres philosophiques qu'à deux époques de sa vie ; la première, quand le premier triumvirat jeta l'État dans une telle agitation, que Cicéron désespéra de son existence ; la seconde embrasse la dictature de César et le consulat d'Antoine, époque où il ne voyait pour lui aucune place honorable dans les affaires publiques. Ses œuvres sur la république et sur les lois appartiennent à la première époque ; le reste de ses écrits philosophiques, qui correspondent à sa maturité, embrasse la seconde. Durant ces deux époques, ni la nécessité ni l'ambition ne portaient Cicéron à jouer un rôle actif dans la politique ; au contraire, du moment où il entrevit la possibilité d'exercer de nouveau son talent dans les affaires publiques, aussitôt que Pompée se mit à la tête des grands, durant la guerre civile et après la mort de César, dès qu'il n'eut plus une trop grande crainte pour lui et

pour sa famille, il cessa de s'occuper de la Philosophie. Ainsi, il la considérait comme un refuge au milieu des agitations de la vie, comme une distraction, comme un moyen de remplir ses heures de loisir. Quand il voit le vaisseau de l'État en péril, il communique à son ami Atticus la résolution de s'appliquer d'une manière particulière à l'étude de la Philosophie au milieu des vanités de ce monde; mais en même temps il s'informe dans le détail de ces mêmes vanités ».

On le remarque en effet, l'intensité de ses affections philosophiques et de ses occupations scientifiques décroissent à mesure que renaissent ses espérances de pouvoir prendre part de nouveau au gouvernement de l'État. Les alternatives, les hésitations, les habitudes hésitantes et indécises de son âme et de sa vie sur le terrain politique, engendrent dans son esprit une situation analogue sur le terrain philosophique. De là, ses affirmations, ses idées contradictoires touchant l'importance, l'utilité de la Philosophie : tantôt il proclame la complète impuissance de la Philosophie et de ses consolations dans les malheurs de la vie, lui accordant à peine une efficacité suffisante pour produire un léger oubli et un adoucissement de la douleur (*exiguam doloris oblivionem*); tantôt il la regarde comme le plus grand bien de la vie présente, comme le principe et la mère de tous les biens : *Matrem omnium bene factorum beneque dictorum.*

La Philosophie de Cicéron, prise dans son en-

semble, est comme l'expression de la situation hésitante, indécise de son esprit, aussi bien dans l'ordre politique que dans l'ordre scientifique; elle est aussi le reflet de son éducation littéraire, essentiellement éclectique. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner, que la pensée fondamentale, l'idée mère, le système général de la Philosophie de l'orateur romain, soient représentés par l'Académie nouvelle combinée avec l'éclectisme probabiliste. L'homme ne peut connaître la vérité avec certitude et évidence ; il doit se contenter de jugements plus ou moins probables, plus ou moins vraisemblables : c'est à cela que doit s'en tenir l'homme prudent, particulièrement dans la pratique de la vie [1]. Cela explique les perpétuelles contradictions qu'on observe dans ses écrits : parfois il paraît embrasser le dogmatisme théologique de Platon et la théorie éthique d'Aristote; il écrit des phrases magnifiques pour démontrer l'existence de Dieu; il raisonne avec profondeur sur sa nature et ses attributs; il apporte des preuves solides en faveur de l'immor-

1. Dans le livre second de son traité *de Officiis*, Cicéron expose sa pensée sceptico-académique en ces termes : « Non enim sumus ii quibus nihil veri esse videatur, sed hi, qui omnibus veris falsa quædam adjuncta esse dicamus, tanta similitudine, ut in iis nulla insit certa judicandi et assentiendi nota. Ex quo existit et illud, multa esse probabilia, quæ quamquam non perciperentur, tamen quia visum haberent quemdam insignem et illustrem, his sapientis vita regeretur ». Cette idée se retrouve à chaque instant dans ses œuvres : « Omnibus fere in rebus », écrit-il dans le premier livre *de Natura deorum*, « et maxime in physicis, quid non sit, citius, quam quid sit, dixerim ».

talité de l'âme, et à la page suivante il jette à terre tout cet édifice dogmatique, ouvrant les portes au scepticisme et affirmant l'*acatalepsie* de la nouvelle Académie.

A côté de l'idée sceptico-académique domine chez Cicéron l'idée éclectique. En des matières déterminées, il donne la préférence à des écoles déterminées, et adopte comme plus probable l'opinion de tel ou tel philosophe, suivant l'objet dont il s'agit. L'Académie nouvelle et le Portique lui servent généralement de guide dans les questions dialectiques et physiques ; en psychologie, il a des prédilections pour les théories de Platon ; Aristote et Zénon lui fournissent la plus grande partie de ses maximes morales, et en politique il peut être regardé comme le disciple du premier.

Les preuves alléguées par Cicéron en faveur de la spiritualité, de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu, et qui appartiennent à un dogmatique bien plus qu'à un partisan de l'Académie moyenne, méritent d'attirer l'attention [1].

1. Citons, à titre d'exemple, le texte suivant des *Quæstiones Tusculanæ* : « Animorum nulla in terris origo inveniri potest. Nihil enim est in animis mixtum atque concretum, aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur, nihil ne aut humidum quidem, aut flabile aut igneum. His enim in naturis nihil inest quod vim memoriæ mentis, cogitationis habeat, quod et præterita teneat, et futura provideat, et complecti possit præsentia ; quæ sola divina sunt. Nec invenietur unquam, unde ad hominem venire possint, nisi a Deo. Ita quidquid est illud quod sentit, quod sapit, quod vult, quod viget, cœleste et divinum est, ob eamque rem æternum sit necesse est. Nec

Les nombreux éloges qu'il donne à Platon, qu'il regarde comme une espèce de dieu des philosophes, — *quasi quemdam deum philosophorum*, — et la préférence qu'il donne au disciple de Socrate dans plusieurs questions, particulièrement dans tout ce qui touche à la psychologie, ont fait croire à plusieurs que Cicéron était partisan de la Philosophie de Platon, et que son scepticisme était plus apparent que réel. Certains aussi ont pensé qu'il y avait là, de sa part, comme une hardiesse littéraire, dont le but était de cacher sa conviction personnelle pour réfuter avec une plus grande liberté les opinions des autres.

Ces suppositions nous paraissent peu fondées, si l'on prend garde avec quelle insistance, en beaucoup d'endroits de ses œuvres, il affirme que la vérité est toujours mélangée à l'erreur, sans qu'il soit facile de les distinguer l'une de l'autre; il admet aussi comme probables beaucoup de

vero Deus ipse, qui intelligitur a nobis, alio modo intelligi potest, nisi mens soluta quædam et libera segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens, ipsaque prædita motu sempiterno...

« Hæc igitur et alia innumerabilia cum cernimus, possumus ne dubitare, quia his præsit aliquis vel effector, si hæc nata sunt, ut Platoni videtur; vel, si semper fuerent, ut Aristoteli placet, moderator tanti operis et muneris? Sic mentem hominis, quamvis eam non videas, ut Deum non vides, tamen ut Deum agnoscis ex operibus ejus, sic ex memoria rerum, et inventione, et celeritate motus, omnisque pulchritudine virtutis, vim divinam mentis agnoscito. Nihil sit animus admixtum, nihil concretum, nihil copulatum, nihil coagmentatum, nihil duplex. Quod cum ita sit, certe nec secerni, nec dividi, nec discerpi, nec distrahi potest : nec interire igitur ». *Tusculan.*, ib. I, cap. XXVII, XXVIII, XXIX.

choses, sans oser les affirmer comme absolument certaines (*nos probabilia multa habemus, quæ sequi facile, affirmare vix possumus*), revendiquant sa liberté complète dans ses jugements (*liberiores et solutiores sumus*), sur les opinions et les doctrines de toutes les écoles. Aussi Cicéron réprouve énergiquement la conduite de ceux qui embrassent des systèmes déterminés, sans avoir pu juger de leur vérité, et ceux qui, guidés par le hasard et par les circonstances, bien plus que par l'étude et par le jugement approfondi des doctrines, s'attachent opiniâtrément à quelqu'une d'entre elles, comme à un roc solide : *Ante tenentur adstricti, quam quid esset optimum, judicare potuerunt... Ad quamcumque sunt disciplinam quasi tempestate delati, ad eam, tanquam ad saxum adhærescunt.*

Cette tendance sceptique est surtout accentuée dans les questions de cosmologie et de physique, ce qui ne l'empêche pas de rejeter énergiquement les théories physico-cosmologiques et psychologiques d'Épicure et de ses disciples. Ainsi, après avoir fait mention de l'une de ces théories, il dit avec un certain dédain : *Puderet me dicere non intelligere, si vos ipsi intelligeretis, qui ista dicitis.*

Cicéron, qui contribua efficacement par ses nombreux écrits au mouvement philosophique parmi les Romains, eut aussi le mérite de populariser chez eux l'histoire de la Philosophie, par l'exposition assez exacte qu'il fit des diffé-

rentes théories des écoles philosophiques; il indiqua en même temps l'origine de la Philosophie à Rome, et, chose à remarquer, il semble attribuer cet honneur à Pythagore et à son école.

Bref, la direction générale de Cicéron en Philosophie coïncide avec les tendances de l'Académie nouvelle ; mais il modifie et atténue le scepticisme rigide de cette école, en modérant ses principes, bien qu'il ne les rejette pas absolument (*quam* (*academiam*) *quidem ego placare cupio, submovere non audeo*).

Dans les questions cosmologiques et physiques, il est plus académique, ou, si l'on veut, plus sceptique que dans les autres ; mais il n'a aucune indulgence pour la théorie atomiste d'Épicure, à laquelle il déclare une guerre à mort [1].

En matière de métaphysique, de politique et de morale, il s'inspire alternativement et partiellement de Platon, d'Aristote et de l'école Stoïcienne, et il donne à la morale et à la pratique des devoirs sociaux la préférence sur la science et la spéculation : *Agere considerate, pluris est quam cogitare prudenter* [2].

1. Parlant sur le ton de la plaisanterie et dans le but de mettre en relief l'absurdité d'une semblable théorie, pour expliquer l'origine et la formation du monde au moyen de la rencontre fortuite des atômes, il dit, entre autres choses : « Hoc qui existimat fieri potuisse, non intelligo, cur non idem putet, si innumerabiles unius et viginti formæ litterarum, vel aureæ, vel quales libet aliquo conjiciantur, posse, ex his in terram excussis, annales Ennii, ut deinceps legi possint, effici ». *De Natur. deor.*, lib. II, cap. XXXVII.

2. Omne officium, quod ad conjunctionem hominum et ad socie-

§ XCXIX. — LE STOICISME CHEZ LES ROMAINS. — SÉNÈQUE.

Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle, sans être les seuls, sont les principaux représentants du Stoïcisme gréco-romain [1].

Sénèque (Lucius Annœus), qui fleurit dans le premier siècle du Christianisme, naquit à Cordoue. Ses parents furent Marcus Annœus Sénèque, qui enseigna la rhétorique à Rome au temps d'Auguste, et Helvia, qui comptait parmi ses ascendantes, la mère de Cicéron. Conduit à Rome par son père, Sénèque se consacra dans sa jeunesse à l'éloquence, où il brilla; mais, ayant su que ses discours excitaient les jalousies et les soupçons de Caligula, il abandonna le forum pour se donner à l'étude de la Philosophie, dans laquelle il fit de rapides progrès. S'étant ensuite jeté dans la vie publique, il fut nommé questeur; ce qui ne l'empêche pas d'être banni à Corcega, où il demeura sept ans : il avait été accusé, avec ou sans raison, par Messaline, d'avoir entretenu des relations illicites avec Julie, fille de Germanicus. Agrippine l'appela à Rome pour le charger de l'éducation de son fils Néron. Il reconnut bientôt les instincts sanguinaires de son élève, mais il ne put pas ou ne sut pas le corriger. Malgré

tatem tuendam valet, anteponendum est illi officio, quod cognitione et scientia continetur ». *De Offic.*, lib., I, cap. XLIV.

1. A cette école appartiennent *Musonius Rufus* de Volsena, *Annœus Cornutus* de Leptis en Afrique, *Euphrates* d'Alexandrie, *Flavius Arianus* de Nicomédie, etc., etc.

son stoïcisme, la conduite du philosophe de Cordoue tant qu'il demeura auprès de Néron fut plutôt celle d'un disciple d'Épicure que d'un Stoïcien. Mais ni ses flatteries, ni ses bassesses, ni ses immenses trésors, ni les milliers d'esclaves qu'il possédait, ne purent le mettre à l'abri des cruels caprices de son élève. Accusé, avec ou sans fondement, d'avoir pris part à la conspiration de Pison, il reçut ordre de s'ouvrir les veines, sans qu'on lui permît même de faire son testament, et il mourut à soixante-cinq ans avec une impassibilité dramatique, en dictant un discours tout plein de sublimes maximes morales et d'une sorte de magnanimité propre à l'orgueil stoïcien.

Le Stoïcisme, particulièrement dans la morale, fait le fond de la philosophie de Sénèque. Comme les Stoïciens, il divise la Philosophie en Logique, Physique et Morale. La première, comme la conçoit et l'expose Sénèque, est bien plutôt une simple dialectique qu'une Logique. Quant à la Physique, qui comprend aussi la Cosmologie et la Théodicée, l'on peut dire que la conception de Sénèque est une conception sceptico-académique, analogue à celle de Cicéron. Pour le philosophe de Cordoue, comme pour l'orateur romain, la certitude et l'évidence ne peuvent être atteintes par la raison humaine dans les choses physiques et dans les choses spéculatives : elle doit se borner à donner son assentiment au probable et au vraisemblable.

Néanmoins, et manquant en quelque sorte à sa

consigne, Sénèque discute et résout divers problèmes appartenant à la Physique, dans ses écrits et particulièrement dans les sept *Quæstiones naturales*, où il traite du ciel, de la terre, des éléments, des tremblements de terre, des phénomènes météréologiques, des comètes, etc. Il y a plus : le philosophe de Cordoue pose, bien qu'il ne les discute pas et ne les résolve pas toujours, les principaux problèmes de la Théodicée et de la cosmologie, et non seulement il fait ressortir la noblesse et l'importance des sciences spéculatives, particulièrement de celles qui ont Dieu, pour objet mais il paraît leur donner la préférence sur la science morale qui regarde l'homme, et il insinue que la supériorité de la première est en rapport de la supériorité qu'a Dieu sur l'homme (*tantum inter duas interest, qu antum inter Deum et hominem*), et il conclut en affirmant qu'il ne vaudrait pas la peine de naître, si l'homme ne pouvait s'élever à la connaissance de Dieu et des choses divines, à la connaissance des causes et des raisons premières des choses [1].

Au surplus, la pensée de Sénèque, particulièrement dans ce qui touche à la Divinité, est généralement en harmonie avec la doctrine stoïcienne.

1 « Equidem, tunc naturæ rerum gratias ago, cum illam non ab hac parte video quæ publica est, sed cum secretiora ejus intravi ; cum disco quæ Universi materia sit, quis auctor, aut custos, quid sit Deus, totus in se intendat, an ad nos aliquando respiciat; faciat quotidie aliquid, an semel fecerit; pars mundi sit, an mundus... Nisi ad hæc admitterer, non fuerat operæ pretium nasci...Detrahe hoc inæstimabile bonum, non set vita tanti ut sudem, ut æstuem. *Natural. Quæst.*, lib. I.

Pour le maître de Néron, comme pour le Stoïcisme, Dieu est l'âme ou la raison de l'univers; il est en même temps l'univers, considéré dans toutes ses parties, supérieures ou inférieures, visibles ou invisibles : *Quid est Deus ? Mens Universi.— Quid est Deus ? Quid vodes totum et quod non vides totum.*

La vertu est le seul et suprême bien auquel doive aspirer le sage. Elle consiste à vivre conformément à la nature humaine (*secundum naturam suam vivere*), et rien n'est plus facile, à moins que les préoccupations et la légèreté générale des hommes ne le rendent difficile : *Difficilem facit communis insania.* Cette vertu qui rend l'homme véritablement *sage*, qui résume et contient toutes les autres vertus, et à laquelle sont attachés le bien suprême et la félicité de l'homme, c'est la prudence ; elle est, en effet, nécessairement accompagnée de la tempérance, de la force ou constance, de l'impassibilité, de l'exemption de la tristesse, et par conséquent, de la félicité [1] ; pour le sage, toutes les autres choses sont indifférentes. Ainsi le *sage*, l'homme de la vertu stoïcienne, « ne craindra ni la mort, ni les chaînes, ni le feu, ni les coups de la fortune, car il sait que ces choses, quoiqu'elles, paraissent être des maux, ne le sont pas en réalité ».

1. « Qui prudens est, et temperans est ; qui temperans est, et constans ; qui constans est, et imperturbatus est ; qui imperturbatus est, et sine tristitia est ; qui sine tristitia est, beatus est ; ergo prudens beatus est, et prudentia ad beatam vitam satis est ». *Epist.*, LXXXV.

L'homme de la vertu, non seulement ressemble à Dieu, mais il lui est en quelque sorte supérieur, puisque, grâce à ses propres efforts et par choix, il fait ce que Dieu fait naturellement. *Est aliquid quo sapiens antecedat Deum : ille naturæ beneficio, suo sapiens est.*

Ici apparaissent, avec l'orgueil raffiné et égoïste du Stoïcien, sa stupide impassibilité et ses aberrations morales, quand il affirme que l'âme de l'homme reste impassible et intrépide, tandis que le corps *mordetur*, *uritur*, *dolet*, et surtout quand il enseigne que le suicide non seulement est licite, mais qu'il est encore conforme à la loi éternelle (*nihil melius æterna lex fecit, quam quod unum introitum nobis ad vitam dedit, exitus multos*), qui a abandonné au libre arbitre ou plutôt au caprice de l'homme, la vie et la mort : *Placet ? vive : non placet ? licet eo reverti unde venisti.*

C'est bien là la doctrine d'un Stoïcien orgueilleux, d'un philosophe qui enseigne que le *sage*, s'il a peu à craindre des hommes, n'a rien à craindre de Dieu : *Scit non multum esse ab homine timendum, a Deo nihil.*

Dans l'ordre spéculatif, Sénèque professe certaines opinions qui se rapprochent beaucoup du matérialisme, bien qu'en d'autres endroits il semble pencher vers l'opinion contraire. *Quod fit, et quod facit, corpus est*, écrit-il, et ailleurs il considère comme étant des corps les passions, les vices, l'âme elle-même : *Corpora ergo sunt,*

et quæ animi sunt ; nam et hic corpus est [1].

A côté de cette doctrine sombre et si peu conforme à la vérité morale, Sénèque enseigne et loue le culte de Dieu, sa providence paternelle à l'égard des hommes, et il recommande son imitation comme moyen de perfectionnement moral. Il est juste d'ajouter ici que ce qui constitue le vrai mérite de Sénèque comme philosophe moraliste, c'est ce que nous pourrions appeler son principe *humanitaire.* Le philosophe de Cordoue, sans condamner absolument l'esclavage, a pour les esclaves des paroles de bienveillance et de douceur, que l'on ne rencontre pas chez les philosophes précédents. Sénèque insiste sur la fraternité universelle qui lie les hommes les uns avec les autres — *Natura nos cognatos edidit* — et qui a sa racine dans la nature elle-même. De ce principe nouveau pour la Philosophie païenne, il déduit des applications et maximes qui devaient paraître singulières aux philosophes. Dans l'ancienne politique, dans l'ancienne Philosophie, comme dans les antiques institutions sociales, c'était une doctrine courante et autorisée, de se

1. « Non puto te dubitaturum an affectus corpora sint, tamquam ira, amor, tristitia. Si dubitas, vide an vultum nobis immutent. Quid ergo ? tam manifestas corporis notas credis imprimi, nisi a corpore ? Si affectus corpora sunt, et morbi animarum... ergo et malitia et specie ejus omnes, malignitas, invidia, superbia... *Tangere enim et tangi, nisi Corpus, nulla res potest*, ut ait Lucretius. Omnia autem ista, quæ dixi, non mutarent corpus, nisi tangerent : ergo corpora sunt ». *Opera, epist.*, CVI.

considérer exempt de tout devoir d'humanité et de bienveillance, non seulement à l'égard des esclaves, mais encore à l'égard des étrangers, qui, par cela seul, étaient regardés et traités comme des ennemis. Sénèque abandonne ces maximes traditionnelles, pour prêcher l'amour mutuel *hæc nobis amorem indidit mutuum*, que la nature même prescrit à tous les hommes, et l'obligation de réduire en pratique cet amour de nos semblables, sans distinction de classes ni d'états, leur prêtant aide et secours dans leurs nécessités : *Præcipiemus ut naufrago manum porrigat, erranti viam monstret, cum esuriente panem suum dividat.*

Dans la question particulière de l'esclavage et des esclaves, Sénèque reconnaît que l'esclavage n'exclut pas l'humanité, ou, pour mieux dire, l'égalité de nature (*servi sunt? imo homines*), l'amitié et la confraternité dans l'esclavage (*servi sunt? imo humiles amici; servi sunt? imo conservi*); il recommande en outre qu'on traite les esclaves avec clémence et courtoisie, familièrement, qu'on les regarde même comme des conseillers (*in sermonem admitte et in consilium*), et qu'on les fasse asseoir à la même table que les hommes libres [1], toutes les fois qu'ils s'en montrent dignes par leurs mœurs, car c'est là ce qui fait leur dignité, non l'humble office auquel ils sont employés : *Non ministeriis illos æstimabo, sed moribus.*

1. « Vive cum servo clementer, comiter quoque, et in sermonem admitte, et in consilium, et in convictum... Quid ergo ? omnes

De là naît naturellement cette question : D'où vient que Sénèque, sans être un philosophe de premier ordre, sans pouvoir être comparé à Pythagore et à Socrate, à Platon et à Aristote, professe des maximes si supérieures à celles de ces grands philosophes et si étrangères aux époques précédentes ? La réponse n'est pas difficile, si l'on prend garde que le philosophe de Cordoue a été le maître du grand persécuteur des chrétiens, de celui qui donna la mort à saint Pierre et à saint Paul. Tout en regardant comme apocryphe la correspondance épistolaire entre Sénèque et l'Apôtre des nations, l'on doit reconnaître que, lorsque le premier descendit au tombeau, le second avait déjà parcouru les provinces de l'Orient et de l'Occident, annonçant de tous côtés, et à Rome même, la bonne nouvelle, la grande révélation du Verbe de Dieu sur la terre, le Christianisme enfin, dont la doctrine religieuse, dont les maximes et les exemples, dont l'esprit de charité avaient peu à peu pénétré toutes les couches sociales, et s'infiltraient insensiblement dans le monde de la science, subjuguant par la force de sa vérité et de sa beauté divines les esprits mêmes qui se révoltaient contre lui et qui lui faisaient la guerre la plus cruelle. C'est ainsi seulement

servos admovebo mensæ meæ ? Non magis quam omnes liberos. Erras, si existimas me quosdam quasi sordidioris operæ rejecturum, ut puta illum mulionem, et illum bubulcum, non ministeriis illos æstimabo, sed moribus... Quidam cœnent tecum, quia digni sunt ; quidam, ut sint ». *Op.*, *epist.*, XLVII.

qu'il est possible de concevoir les lueurs de morale chrétienne qui, confondues avec les froides et orgueilleuses maximes du Stoïcisme, apparaissent fréquemment dans les œuvres de Sénèque. Les paroles que nous avons citées plus haut de lui, peuvent être regardées comme un écho lointain, comme une réminiscence, en quelque sorte inconsciente, des *Béatitudes*, publiées par l'*Homme-Dieu* dans son *Sermon sur la montagne*. Ajoutez à cela que les circonstances historiques durent mettre Sénèque en rapport avec saint Paul. Durant son séjour en Achaïe, l'Apôtre fut cité et comparut au tribunal de Galion, qui était frère de Sénèque. Plus tard, il comparut à Rome devant le préfet du prétoire, Burrhus, ami de notre philosophe, sans compter que saint Paul comparut aussi deux fois devant Néron. Ces faits démontrent que Sénèque dut avoir, sinon des relations directes et personnelles avec saint Paul, du moins une connaissance plus ou moins exacte de sa prédication et de sa doctrine.

L'élévation qui caractérise la morale de Sénèque, et qui est un indice de l'influence latente du Christianisme, se remarque aussi dans certains autres points de sa doctrine, par exemple, dans ses idées sur l'avenir de l'humanité. Sénèque est peut-être le seul philosophe de l'antiquité qui ait entrevu avec une certaine clarté l'existence de la loi du progrès humain dans l'ordre social et politique, et surtout dans les sciences et dans les arts. « La vérité », dit-il, « est ouverte à tous; mais

personne ne la possède tout entière, et il reste beaucoup à découvrir à nos fils et à nos successeurs (*patet omnibus veritas, nondum est occupata, multum ex illa etiam futuris relictum est*). « Il viendra un temps », ajoute-t-il, « où, grâce à des observations répétées et laborieuses, beaucoup de vérités deviendront manifestes, que nous ignorons aujourd'hui : un seul siècle ne peut découvrir toutes les vérités. « *Veniet tempus, quo ista, quæ nunc latent, in lucem dies extrahat, et longioris ævi diligentia : ad inquisitionem tantorum una ætas non sufficit* ».

L'impartialité nous oblige à reconnaître que le philosophe espagnol *non semper sibi constat*. Il est parfois très difficile d'accorder entre elles plusieurs de ses idées, et il n'est pas rare de se heurter à des affirmations contradictoires. Différents historiens et critiques, et parmi eux quelques compatriotes de Sénèque [1], se sont livrés à cette étude, et ont appelé l'attention sur le défaut de fixité dans les idées que l'on remarque chez le professeur de Néron.

§ C. — ÉPICTÈTE ET MARC-AURÈLE.

Sénèque venait à peine de descendre au tombeau, qu'Épictète commença à fixer l'attention

1. Citons, parmi les derniers, Alonso Nunez de Castro, qui, au milieu du XVIIme siècle, mit en relief les contradictions de notre philosophe, dans un livre publié *ad hoc* sous le titre suivant : *Seneca impugnado de Seneca en cuestiones politicas y morales.*

sur lui. Il naquit à Hiérapolis, cité de Carie ou de Phrygie, et des vicissitudes inconnues de guerre ou de famille le condamnèrent à l'esclavage. Sa patience fut véritablement stoïque, à en juger par les anecdotes qui courent sur ce philosophe, qui fut esclave d'un affranchi de Néron.

La Philosophie d'Épictète est la Philosophie du Portique, portée, en morale, au dernier degré de rigorisme. On y remarque, comme dans l'éthique de Sénèque, l'influence vivifiante de l'idée chrétienne; elle se fait surtout sentir dans les maximes qui ont trait à la bienveillance universelle, à l'obéissance à Dieu et à son culte, à la conformité à la volonté divine dans les adversités de la vie présente. On remarque aussi cette influence chrétienne dans les conseils sur le mode de refréner les passions et les appétits de la chair, et aussi dans le détachement de la famille et de la patrie, bien que, sur ce dernier point, Épictète, méconnaissant l'esprit chrétien, ait subordonné ce détachement à la tranquillité de l'esprit, et ne l'ait recommandé qu'autant qu'il implique la paix et l'exemption des soucis vulgaires, fin essentiellement terrestre et égoïste, très éloignée des fins supérieures que se propose le détachement chrétien.

Pascal observe avec raison qu'Épictète est un des philosophes païens qui ont le mieux connu les devoirs de l'homme; mais il a en même temps méconnu la faiblesse de la nature humaine, ce qui l'a conduit à de grosses erreurs.

Outre les erreurs générales du Stoïcisme, Epic-

tête considère l'âme humaine comme une partie de la substance divine ; il affirme que la douleur et la mort ne sont pas des maux, il permet à l'homme de quitter à son gré la vie, et il ajoute des maximes qui perdent toute valeur morale, à cause des exagérations de l'orgueil stoïcien, qui pervertit et détruit la nature de l'homme [1]. N'est-ce pas nier l'ordre moral et les vrais sentiments de la nature humaine, que de conseiller une insensibilité absolue lors de la mort d'un enfant ou d'une épouse, comme s'il s'agissait d'un vase brisé ? *Si ollam diligis, te ollam diligere* (*memento considerare*) : *nam ea confracta, non pertubaberis. Si filiolum aut uxorem, hominem a te diligi ; nam eo mortuo, non pertubaberis.*

Au milieu de ces maximes, inspirées par l'orgueil stoïcien, comme lorsqu'il affirme que l'homme peut acquérir par lui-même et le mal et le bien sans avoir rien à attendre ou à recevoir de qui que ce soit (*omnem utilitatem et damnum a semetipso expectare*), Épictète nous présente des idées qui conviennent bien plus à un philosophe chrétien qu'à un païen, comme il est facile de s'en convaincre en lisant ce qu'il dit sur l'existence de Dieu, sur sa providence, sur le culte et l'obéissance qu'on lui doit [2].

1. Certaines idées d'Épictète non seulement dépassent les limites d'une saine morale, mais elles tombent même dans le ridicule comme lorsqu'il écrit : « Hebetis ingenii signum est, in rebus corporis immorari, velut exerceri diu, edere diu, potare diu, cacare diu... nam hæc quidem facienda sunt obiter ». *Enchiridion*, cap. LXIII.

2. « Religionis erga deos immortales præcipuum illud esse scito,

La doctrine contenue dans les *Maximes* de Marc-Aurèle est identique à celle de l'*Enchiridion* du Stoïcien d'Hiérapolis. Ce qui, en Marc-Aurèle, mérite d'attirer l'attention, c'est la fidélité qu'il mit à pratiquer les maximes les plus rigides de la morale stoïcienne au milieu de la corruption qui l'entourait, et ayant sous les yeux les exemples des empereurs romains, vrais monstres de vices. Ce grand Stoïcien naquit l'an 121 de l'ère chrétienne ; il fut adopté par Antonin, auquel il succéda dans le gouvernement de l'empire ; il se fit remarquer par sa prudence, sa valeur et sa fermeté, et il mourut à Sirmium, en l'an 180 après J.-C. On peut dire qu'avec Marc-Aurèle descendit au tombeau l'école Stoïcienne, qui ne tarda pas à disparaître comme les autres écoles philosophiques, enveloppées dans les ruines qu'amoncelèrent les nations envoyées par la Providence pour châtier les crimes du peuple roi, et pour déblayer le terrain sur lequel devait s'élever plus tard le magnifique édifice de la civilisation chrétienne.

§ CI. — MOUVEMENT DE TRANSITION.

Pendant que les anciennes écoles philosophiques se combattaient les unes les autres, et pro-

rectas de eis habere opiniones ; ut sentias, et esse eos, et bene justeque administrare universa, parendum esse eis, et omnibus iis, quæ fiant, acquiescendum, et sequenda ultro, ut quæ a Mente præstantissima regantur ». *Enchir.*, cap. XXXVIII.

longeaient, tout en se propageant dans l'empire romain, leurs luttes séculaires ; tandis que se calmaient les attaques du scepticisme contre les écoles dogmatiques, et qu'entraient en fermentation les germes de l'éclectisme théosophique qui commençait à se développer à Alexandrie, apparurent, ici et là, certains philosophes, ou, pour mieux dire, certains écrivains érudits, qui, sans appartenir proprement à une école déterminée, suivaient différentes directions et amalgamaient diverses tendances : les uns penchaient vers le positivisme; chez les autres dominait une sorte de scepticisme satirique ; certains se piquaient d'indifférence religieuse, et dans les écrits de quelques-uns l'on découvre un fond bigarré de doctrines et de tendances sans aucun lien logique : on pourrait les appeler les érudits et les libres penseurs de l'époque. Parmi eux l'on peut citer comme types :

a) Le médecin *Galénus*, né à Pergame, et qui fleurit à Rome sous le règne de Marc-Aurèle. Sa méthode est l'expérience, et son empirisme tend au matérialisme. Après avoir analysé anatomiquement les organes de l'homme, après avoir montré leur harmonie et reconnu leur finalité, ce en quoi il se sépare du matérialisme et s'élève au-dessus des positivistes modernes, il conclut en niant la spiritualité et la subsistance de l'âme humaine, qui, pour lui, n'est qu'une matière subtile et une substance périssable, liée aux vicissitudes et à la destinée finale du corps. En d'autres points

et dans certaines questions de physique, de psychologie, et surtout de logique, Galénus suit habituellement les idées et adopte les solutions d'Aristote.

b) Vers le milieu du premier siècle de notre ère, *Plutarque* vit le jour à Chéronée de Béotie. Il enseigna publiquement à Rome sous le règne de Trajan, et il se retira, dans les dernières années de sa vie, à Chéronée, sa patrie. Ses *Vies comparées des grands hommes de la Grèce et de l'Italie*, ont rendu son nom populaire parmi les savants ; mais, pour connaître ses idées philosophiques, il faut feuilleter les petits traités qu'il écrivit, et qui ont un rapport plus ou moins étroit avec la Philosophie. Plutarque se montre l'ennemi des superstitions populaires, et il veut purifier le polythéisme des fictions poétiques. En morale, il est en partie Épicurien, en partie Stoïcien, en partie Platonicien et en partie Aristotélicien, mêlant toutes ces idées morales à des spéculations démonologiques, à la croyance aux oracles, aux interprétations des songes et des augures, et retombant ainsi dans les superstitions qu'il avait combattues. Bref, Plutarque est un érudit, un amateur d'études historiques, un écrivain aux tendances critico-théosophiques, bien plus qu'un philosophe.

c) Peu après Plutarque, apparut sur la scène *Lucien* de Samosate, qui généralisa les attaques partielles que Plutarque avait dirigées contre certaines manifestations du polythéisme. L'auteur

des *Dialogues des morts* et de l'*Assemblée des dieux* poursuit de ses sarcasmes tous les cultes, et nulle religion n'échappe à son persiflage. Lucien est le Voltaire du polythéisme gréco-romain.

Il est bon d'ajouter que l'écrivain de Samosate confond le Christianisme avec les autres religions : son esprit, aussi frivole que corrompu, était incapable de reconnaître et d'apprécier la grandeur sublime et les caractères divins de la nouvelle religion. La distinction entre la vérité et l'erreur, entre le bien et le mal, sont des paroles dépourvues de sens pour Lucien, dont la critique légère et mordante, dont la satire amère et parfois cynique tendent à annihiler toute morale et toute religion.

c) Le fameux *Apulée*, né à Madaure en Afrique, fut le contemporain de Lucien, et eut à peu près les mêmes tendances philosophiques. Il fréquenta les écoles de Carthage, de Rome et d'Athènes, et, après avoir parcouru différents pays, il revint dans sa patrie, où il avait une école publique. La partie philosophique de sa doctrine est un amalgame informe de certaines théories de Platon et d'Aristote. Outre cela, ce qui caractérise sa doctrine, c'est sa prédilection pour la démonologie, prédilection qu'il porte au point de nier la Providence divine, et de confier le gouvernement du monde en général, et des hommes en particulier, à des génies qui habitent la région moyenne de l'atmosphère. L'auteur de l'*Ane d'or*, qui écrivit aussi

un traité spécial pour discuter l'origine et la nature du démon ou *dieu de Socrate*, recommande que l'on rende un culte au génie chargé de notre personne, de notre vie, de nos actions. Ce génie familier, par le moyen des songes, des signes, et même des apparitions visibles en cas de nécessité, peut combler de biens l'homme qui l'honore, et lui épargner les malheurs qui pourraient l'atteindre. Il est très possible que dans sa démonologie Apulée ait subi l'influence d'idées et de réminiscences chrétiennes plus ou moins confuses et défigurées, recueillies dans ses voyages à travers la Grèce et l'Asie, sans parler de ses relations avec les chrétiens d'Afrique. La force puissante de la parole divine se fait sentir dans tous les systèmes et dans tous les écrits de l'époque, même malgré leurs auteurs.

Dans les matières proprement philosophiques, Apulée suit généralement Platon et Aristote. Dans son traité *de Habitudine doctrinarum et Nativitate Platonis*, il consacre un livre à exposer la doctrine de Platon (*de Dogmate Platonis*); il en emploie un autre à exposer la logique et la théorie du syllogisme d'Aristote, dont il traduisit du grec en latin le traité *de Mundo*.

§ CII. — LES NOUVEAUX PYTHAGORICIENS.

Les nouveaux Pythagoriciens, qui fleurirent à cette époque à Rome et dans d'autres provinces

de l'empire, contribuèrent à ce mouvement de transition, et particulièrement au mouvement syncrétiste et théosophique qui caractérise l'école Alexandrine et le Néo-Platonisme, expression la plus élevée de la Philosophie hellénique dans sa troisième période. La combinaison de certaines idées théoriques et pratiques des anciens Pythagoriciens avec les principes d'autres écoles philosophiques constitue le Néo-Pythagorisme, dont les représentants les plus remarquables sont, outre *Moderatus* de Gadira, contemporain de Sénèque, et *Nicomaque* de Gérasa, qui paraît avoir vécu au temps des Antonins :

a) *Sextius*, qui vécut sous Jules César et sous Auguste, et dont l'école paraît avoir été très suivie, d'après Sénèque, qui nous dit également que dans la doctrine de Sextius, à côté de l'élément pythagoricien, dominait l'élément stoïcien.

b) *Socion*, né à Alexandrie, et, d'après Eusèbe de Césarée, l'un des maîtres de Sénèque (*Sotio philosophus Alexandrinus, præceptor Senecæ*), enseigna et défendit avec plus de largeur que Sextius les doctrines et les pratiques pythagoriciennes, particulièrement la transmigration des âmes (*animas in alia corpora atque alia describi, et migrationem esse, quam dicimus esse mortem*), et l'abstinence de la chair, si nous en croyons le témoignage explicite de son disciple Sénèque.

c) *Apollonius de Tyane*, célèbre pseudo-thaumaturge, qui, au premier siècle de l'ère chrétienne,

mena grand bruit dans l'empire romain par ses prestiges et ses faux miracles, racontés pour la première fois, corrigés et augmentés par Philostrate, plus de cent ans après sa mort. Disciple du pythagoricien Euxénus, Apollonius paraît s'être proposé Pythagore pour modèle ; il reproduisait ses idées, et s'attachait surtout à pratiquer ses maximes. A l'exemple de son maître, Apollonius n'usait pas de vêtements de laine, il s'abstenait de manger de la chair et de boire du vin, il marchait déchaussé, il menait une vie austère, et rejetait certaines pratiques grossières du culte idolâtrique. Dans l'ordre doctrinal, outre l'importance qu'il donnait aux formules arithmétiques de Pythagore, il recommandait et pratiquait l'étude de la musique, des mathématiques et de l'astronomie.

Les pratiques pythagoriciennes, unies à la théurgie et à la magie, très en vogue au temps d'Apollonius, surtout en Orient, forment le fond des actions prestigieuses que lui attribue Philostrate. « Cette histoire d'Apollonius », dit avec raison Haas, « n'est qu'une parodie de la vie du Christ et de l'Évangile, comme le prouvent, par exemple, la naissance miraculeuse, la réforme du monde, les miracles opérés, l'expulsion des démons, et l'ascension que l'on attribue au prétendu thaumaturge ».

Tels furent les principaux adeptes des Pythagoriciens à cette époque, mais ils ne furent pas les seuls. Les tendances syncrétistes et orientales

qui prédominaient alors, ne pouvaient que favoriser la résurrection de l'antique Pythagorisme. Aussi voyons-nous que saint Justin, martyr, en nous racontant dans son fameux *Dialogue avec Tryphon* ses pérégrinations à travers les différentes écoles philosophiques, compte, parmi les maîtres qu'il eut dans sa jeunesse, un Pythagoricien, qui lui promettait la possession de la félicité suprême et de la vérité, à condition qu'il étudierait auparavant la musique, la géométrie et l'astronomie, sciences qui sont le chemin sûr et unique pour s'élever au monde intelligible, à la région de la réalité pure et de la vérité parfaite.

§ CIII. — MOUVEMENT INTELLECTUEL D'ALEXANDRIE.

Plus d'une fois déjà nous avons indiqué que le caractère distinctif de la seconde période de la Philosophie grecque est la pensée anthropologique, tandis que l'idée cosmologique domine dans la première période. Dans la troisième période, particulièrement sur la fin, la pensée philosophique revêt un caractère théosophique très prononcé, au point, qu'au milieu de la diversité des écoles cet élément prédomine d'une manière plus ou moins complète. Parmi les différentes causes qui contribuèrent à la naissance et au développement de cette Philosophie éclectico-philosophique, l'une des plus puissantes, à coup sûr, fut la situation géographique de la cité qui fut

le centre et le foyer du mouvement intellectuel qui nous occupe. Trois cent trente-deux ans avant J.-C., et à son passage en Égypte, le vainqueur de Darius, dont le génie politique égalait le génie militaire, jeta les fondements d'une cité qui devait perpétuer jusqu'à nous le nom et la gloire de son fondateur. Baignée par les flots de la Méditerranée, touchant d'un côté au lac Maréotis, et communiquant avec le reste de l'Afrique par le Nil, Alexandrie devint en peu de temps l'entrepôt général du commerce du monde alors connu ; la ville la plus peuplée de l'empire romain, après la capitale ; le centre où se recontraient l'Orient et l'Occident, la Grèce et l'Afrique, et comme la cité où prenaient droit de bourgeoisie les savants, les artistes, les philosophes, les poètes, les grammairiens, les astronomes, les mathématiciens, et jusqu'aux théologiens et aux prêtres. Tous, en effet, trouvaient un accueil favorable et une aide dans le fameux *Museum*, fondation véritablemenr royale des successeurs d'Alexandre. L'astronome et le prêtre, le mathématicien et le philologue, le savant et le philosophe, étaient également en faveur dans cette grande institution, où, à côté d'un lycée pour enseigner la Philosophie, se trouvaient un cabinet astronomique, un dépôt géographique, un temple pour honorer tous les dieux, et surtout une bibliothèque, la mieux faite pour fomenter et développer l'étude des sciences. On sait que ce magnifique établissement de Ptolémée Soter ren-

fermait, au bout de quelques années, plus de deux cent mille volumes, d'après le témoignage autorisé de Josèphe. Sous le règne de Ptolémée Évergète, le bâtiment destiné à cet objet, le fameux *Bruchion*, ne pouvait plus contenir les livres accumulés, et il avait été nécessaire d'en placer une partie dans le temple de Sérapis ; au temps de César, alors qu'elle fut, en grande partie, réduite en cendres, la bibliothèque comptait quatre cent mille volumes, relatifs à toute sorte de connaissances [1]. On comprend quelle impulsion puissante dut donner à toutes les sciences le secours d'une pareille bibliothèque, pourvue en outre, d'une multitude de copistes, de calligraphes, de grammairiens et de savants, employés à copier et à corriger les textes.

Le *Museum* d'Alexandrie n'était ni une école spéciale de Philosophie, comme l'Académie de Platon ou le Portique des Stoïciens ; ni un collège de prêtres astronomes, comme à Memphis et à Babylone ; ni une institution politico-morale, comme celle de Pythagore ; ni une école de grammaire et de philologie ; ni une académie de médecine ; elle était tout cela à la fois : c'était une véritable *Université*, quelque chose de sem-

1. Heureusement, ce désastre fut réparé en partie au bout de peu de temps. Marc-Antoine envoya à Alexandrie la bibliothèque qu'Attale, roi de Pergame, avait léguée au sénat romain. C'est ainsi que cette grande fondation des Lagides se conserva dans sa splendeur, jusqu'au jour où elle fut réduite en cendres par le fanatisme des musulmans, les protégés et les amis de Draper.

blable à ce que nous connaissons sous ce nom, ou plutôt aux universités du moyen âge.

De là cette série de travaux et de publications de tout genre qui apparaissent successivement à Alexandrie. Euclide écrit ses *Éléments de géométrie;* le bibliothécaire royal Ératosthène publie des ouvrages remarquables sur l'astronomie et sur la géographie ; les Septante traduisent en grec la Bible; Aristile et Timocarus font progresser l'astronomie ; Apollonius de Perga perfectionne la géométrie par son traité des *Sections coniques;* Ptolémée écrit son fameux et populaire *Almageste ;* Hipparque découvre la précession des équinoxes ; Strabon cultive la géographie astronomique et politique ; Érasistrate et Hérophile développent la médecine par l'étude de l'anatomie, tandis qu'Eudoxe de Cyzique et Dioscoride contribuent au même résultat par leurs travaux sur la botanique et sur d'autres points de l'histoire naturelle. Les noms de Tyranion et de Didyme, de Ctésibius et d'Héron, d'Ammonius, d'Apion et d'Ératosthène, de Duris de Samos, d'Aristarque, de Polybe et de Manéthon, démontrent qu'à Alexandrie l'on cultivait avec une égale ardeur la grammaire, la philologie, la rhétorique, la critique, l'histoire, sans négliger les sciences physiques, exactes et naturelles.

Plusieurs attribuent à Aristarque de Samothrace la première idée du mouvement de la terre. Mais la vérité est que, d'après un passage explicite de Cicéron, cet honneur appartient à Hicétas ou

Nicétas de Syracuse, qui enseigna la moderne théorie de Copernic dans ce qu'elle a d'essentiel [1].

Il était naturel que la Philosophie grecque prît une large part dans ce grand mouvement intellectuel : aussi voyons-nous que, dans cette période, toutes les grandes écoles de la Philosophie hellénique et gréco-romaine trouvèrent à Alexandrie des représentants plus ou moins autorisés. Mais il arriva une heure où les luttes de ces écoles entre elles et avec le scepticisme, où la fermentation née du choc de ces courants intellectuels contraires et puissants, produisirent l'une des manifestations les plus remarquables de la pensée philosophique. Nous avons déjà dit qu'Antiochus d'Ascalon, héritier de l'Académie sceptico-idéaliste de Carnéade, avait tenté une espèce de compromis entre le dogmatisme et le scepticisme,

1. Voici ce curieux passage : « Hicetas Syracussus, ut ait Theophrastus, cœlum, solem, lunam, stellas, supera denique omnia, stare censet ; neque præter terram rem ullam in mundo moveri ; quæ cum circum axem se summa celeritate convertat et torqueat, eadem effici omnia, quasi stante terra cœlun moveretur ». *Lucullus*, cap. XXXIX.

Si ce que Cicéron suppose est cèrtain, il est facile de reconnaître que le substantiel de la théorie copernicienne a été enseigné par Nicétas de Syracuse, plusieurs siècles avant l'ère chrétienne. En tout cas, il paraît certain que le passage de Cicéron a été comme l'étincelle qui enflamma le génie de Copernic, comme il le reconnaît dans la dédicace de son fameux ouvrage, à Paul III : *Reperi apud Ciceronem primum Nicetam sensisse terram moveri... Inde igitur occasionem nactus, cœpi et ego de mobilitate terræ cogitare.*

compromis que les savants et les philosophes d'Alexandrie étendirent bientôt aux différentes écoles de la Philosophie grecque, et plus tard aux divers systèmes théogoniques, moraux et religieux, qui, venus de l'Orient et de l'Occident, de la Grèce, de l'Asie, de l'Égypte et de la Palestine, avaient reçu l'hospitalité dans la cité des Lagides. Les systèmes philosophiques et les théogonies des brahmanes, l'ascétisme de Bouddha et de ses disciples, le dualisme mazdéiste et les traditions zoroastriques, le monothéisme juif et les réminiscences des prophètes d'Israël durant la captivité babylonienne, l'hiératisme des Égyptiens, les maximes traditionnelles de l'école Pythagoricienne, la mythologie inépuisable de la Grèce et le polythéisme gréco-romain, formaient comme autant de courants qui venaient confondre leurs eaux avec la Philosophie grecque, à Alexandrie. Quand tous ces éléments étaient en fermentation, et qu'ils commençaient à se concentrer en diverses écoles, l'école lointaine de la parole du Verbe de Dieu, qui retentissait sur les rives du Jourdain, parvint tout à coup au *Museum*, et cette parole ne tarda pas à retentir à Alexandrie et dans les environs, produisant une sensation extraordinaire par sa nouveauté, par son élévation dogmatique, par sa pureté morale, par ses témoins et ses martyrs, par ses œuvres merveilleuses, par son étonnante propagande. Elle fut d'abord dédaigneusement repoussée par les savants et par les philosophes Alexandrins, qui fu-

rent bien vite obligés de compter avec la nouvelle religion ; et tandis que quelques-uns persévéraient dans leur hostilité et concentraient toutes les forces dispersées du paganisme pour l'extirper, d'autres essayèrent de la fondre et de la concilier, soit avec la Philosophie grecque, soit avec les théogonies et les religions du paganisme.

Les indications précédentes expliquent l'origine et le caractère fondamental du mouvement philosophique dans cette troisième période de la Philosophie, et elles contiennent en même temps la raison suffisante de la diversité relative des écoles qui apparaissent à cette époque. Le mouvement philosophique de cette période est un mouvement essentiellement éclectique et théosophique, comme l'exigeaient les conditions et les éléments qui lui donnèrent naissance. Préparé de loin par la Philosophie gréco-romaine, favorisé dans ses tendances éclectiques et éthico-religieuses par les représentants du mouvement de transition, par la fermentation intellectuelle d'Alexandrie et par le Néo-Pythagorisme, ce mouvement philosophique acquiert et manifeste clairement son caractère éclectico-théosophique dans les écoles qui remplissent ses dernières étapes, et dont nous allons parler. Le nombre et la classification des écoles principales qui représentent ce mouvement, sont en rapport avec la nature et la prédominance relative de leurs éléments philosophiques et théologiques. Conformément à ces indications, nous ramènerons à trois les écoles aux-

quelles nous faisons allusion : l'école *Gréco-Judaïque*, l'école *Gnostique*, l'école *Néo-Platonicieme.*

§ CIV. — ORIGINES DE L'ÉCOLE GRÉCO-JUDAIQUE.

Les soixante-dix ans de la captivité babylonienne mirent les Juifs en contact avec la doctrine de Zoroastre, en même temps qu'avec les théories et les pratiques religieuses de la Chaldée et de l'Inde, et l'influence de ces relations se fit sentir chez les Hébreux après leur retour dans leur patrie. L'un des résultats de ce commerce intellectuel fut sans aucun doute l'amalgame informe de paganisme et de mosaïsme qui s'acclimata parmi les Samaritains ; il est à croire aussi que ces relations agirent sur l'apparition et le développement des sectes qui divisèrent les Juifs, et particulièrement sur celle des Esséniens et des Thérapeutes, qui portent la trace de l'influence du mysticisme oriental et bouddhique, et des traditions astronomico-religieuses des Chaldéens et des Assyriens. Suivant Porphyre, certains Juifs qui demeuraient dans la Syrie, s'adonnaient exclusivement à la contemplation de la Divinité ; ils étudiaient le cours des astres pendant la nuit, et ils offraient des victimes à Dieu, auquel ils adressaient de fréquentes prières. Philon dit, parlant des Thérapeutes ou Juifs mystiques qui de son temps peuplaient l'Égypte : « Leur doctrine, transmise sous la forme d'initiation secrète, contient des investigations philosophiques sur

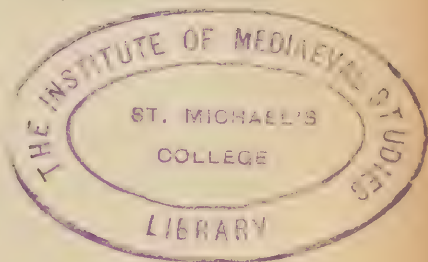
l'existence de Dieu, sur la génération du monde et sur la morale ; ils enveloppent ces doctrines dans des formules algébriques et symboliques, et ils supposent que, pour arriver à leur connaissance, il faut une certaine inspiration divine ».

Malgré les vicissitudes auxquelles ils furent exposés, et les fréquentes persécutions dont ils furent l'objet et les victimes, les Juifs se répandirent dans les provinces de l'Égypte, de l'Asie Mineure et de la Grèce ; la colonie juive d'Alexandrie était aussi importante par sa population que par ses richesses. Il était impossible que leurs écoles et leurs idées ne ressentissent point l'influence de l'Hellénisme, avec lequel ils étaient en relation permanente, particulièrement depuis la version biblique des Septante. De là l'origine et le caractère particulier de l'école Gréco-Juive qui fleurit à Alexandrie, et dont le principal représentant fut Philon, bien que le premier essai systématique soit dû à Aristobule.

La Philosophie gréco-juive est une conception syncrétique de mosaïsme et d'hellénisme ; elle est un essai de conciliation, ou, pour mieux dire, de fusion entre la Bible et la Philosophie grecque. Pour atteindre ce résultat, Aristobule inventera ou supposera des vers d'Orphée, d'Hésiode, d'Homère, qui expriment la doctrine contenue dans le texte biblique ; il essayera de prouver que Pythagore et Platon ont reçu des Juifs leurs théories principales ; il cherchera des rapports entre la mythologie grecque et la narration mosaïque du

Pentateuque; enfin, il interprétera dans un sens allégorique les passages doctrinaux et historiques de l'Ancien Testament, essayant de les mettre en harmonie avec les théories de la Philosophie grecque.

Bien que Clément d'Alexandrie et Eusèbe de Césarée rangent Aristobule parmi les Péripatéticiens, il est plus probable qu'il ne suivait exclusivement aucune école grecque en particulier; son dessein était de concilier le Mosaïsme avec l'Hellénisme philosophique. Ce philosophe juif vécut à Alexandrie sous le règne de Ptolémée Philométor, d'après l'opinion la plus probable. Malheureusement, ses œuvres ne sont pas arrivées jusqu'à nous; il nous en reste à peine quelques fragments, conservés et cités par Clément d'Alexandrie et Eusèbe de Césarée.



§ CV. — PHILON.

Ce philosophe juif naquit à Alexandrie, probablement 25 ou 30 ans avant J.-C. Eusèbe et saint Jérôme disent qu'il appartenait à une famille sacerdotale, et que son frère était juge des Juifs Alexandrins. A cause des persécutions dont les Juifs d'Alexandrie et des provinces voisines furent victimes, il fut envoyé par ses coreligionaires comme ambassadeur à Rome (*de Legatione ad Caïum*), vers l'an 40 de l'ère chrétienne.

La pensée philosophique de Philon est un essai de conciliation entre la Philosophie grecque et la doctrine contenue dans les livres sacrés du Judaïsme. Son point de départ, en même temps que sa méthode pour arriver à ce résultat, est l'interprétation allégorique de ces livres. Quand l'allégorie ne suffit pas, le philosophe juif appelle à son aide l'interprétation mystique ; il s'applique aussi à exposer à sa manière les théories de la Philosophie grecque, pour les mettre en harmonie avec la doctrine juive. De là, son éclectisme philosophique, qui lui fait accueillir Zénon, Pythagore, Aristote, quand Platon ne se prête pas à ses idées ; de là aussi l'obscurité et les contradictions que l'on rencontre dans ses écrits : ici, il parle de Dieu comme s'il était une simple idée, une pure abstraction ; là, au contraire, il enseigne que Dieu est un être personnel, actif, vivant, supérieur au monde et distinct du monde.

A en juger par certains textes, le *Verbe*, le *Logos*, est un être intermédiaire entre Dieu et le monde, l'architecte de l'univers, l'instrument de la création, un être produit immédiatement par Dieu, antérieurement à l'apparition du monde ; d'autres textes porteraient à croire que le *Logos* s'identifie à l'univers ; qu'il est, comme dans la théorie des Stoïciens, une sorte d'âme universelle du monde, ou une personnification symbolique de la vertu divine créatrice.

Les contradictions et les variations qu'offre la pensée du philosophe juif, quand il s'agit de ré-

soudre le problème relatif à la connaissance de Dieu par l'homme, ne sont pas moindres. S'appuyant sur ce qu'il y a de fini dans l'homme, sur l'imperfection de ses facultés, sur l'abîme profond et insondable qui sépare Dieu du monde, l'être infini de tout être fini, il accorde seulement à l'homme une connaissance de Dieu imparfaite, énigmatique, indirecte et obscure. Par le moyen de ses effets, par le moyen des œuvres divines, l'intelligence humaine pourra s'élever jusqu'à Dieu ; mais elle ne connaîtra que son existence, sans pénétrer dans le secret de son essence et de ses perfections. Cependant, en d'autres occasions, Philon paraît enseigner que Dieu se manifeste à l'homme par le moyen d'illuminations supérieures, qui le mettent en possession de son essence et de ses attributs. Même à en juger par certains passages, non seulement il admet cette espèce de connaissance suprême et intuitive de la Divinité, mais il suppose aussi que cette connaissance supérieure de Dieu implique la connaissance des êtres inférieurs à Dieu : *Emergens* (intellectus) *supra creata omnia manifeste increatum contemplatur, ut et ipsum per se comprehendat et umbram ejus, hoc est, et verbum ejus, et mundum hunc universum.*

La même obscurité règne dans les écrits de Philon sur ce qui touche les anges, pour lui tantôt pures substances spirituelles, tantôt simples forces de la création et de la nature ; sur l'âme de l'homme, dont parfois il reconnaît la

liberté, tandis que, en d'autres endroits, il affirme que le péché est une nécessité fatale pour l'homme, et que la liberté est un attribut particulier et exclusif de Dieu.

Quoi qu'il en soit, la doctrine philosophique de Philon, dans ce qu'elle a de plus certain, peut se réduire aux points suivants :

a) Dieu est l'Être universel, l'Être comme être : son essence est incompréhensible pour nous ; nous savons qu'il est, mais non ce qu'il est. Tous les noms que nous employons pour exprimer ses attributs, doivent être pris dans un sens impropre : car, en réalité, Dieu n'a pas d'attributs, il est l'Être pur. Dieu est présent au monde, non par son essence, mais par son opération. Dieu est incorporel, invisible, supérieur à la vertu, à la science, au bien, à la beauté. Dieu seul possède la liberté parfaite, liberté dont il jouit dans la création du monde ; toutes les autres choses sont soumises à la nécessité.

b) Le monde a été créé librement par Dieu ; mais cette création a été l'œuvre immédiate du *Logos*, être intermédiaire entre Dieu et le monde; être antérieur et supérieur au monde, postérieur et inférieur à Dieu, bien qu'il s'appelle son fils, parce qu'il est son œuvre la plus parfaite et son effet immédiat. La sagesse de Dieu est la mère du *Logos*, qui est comme le premier-né. Ce *Logos* est aussi le lieu des Idées, le monde intelligible et idéal de Platon. Ces idées, contenues dans le *Logos*, sont les genres et les espèces, et aussi les

anges, les démons et les âmes raisonnables personnifiées. Dieu se révèle et se manifeste dans le monde par le *Logos;* celui-ci rend sensibles et incarne les Idées dans la matière, sur laquelle seul il peut opérer comme être relativement imparfait par rapport à Dieu. Ce dernier, par cela même qu'il est l'être pur et souverainement parfait, ne peut avoir aucun contact avec la matière, attendu que celle-ci est essentiellement imparfaite, mauvaise et qu'elle est le principe du mal.

c) La félicité consiste dans la contemplation intuitive de Dieu, intuition à laquelle on ne peut arriver par ses efforts, et qui est l'effet d'une illumination divine. Cette illumination intuitive est reçue dans l'intelligence, faculté supérieure de l'âme raisonnable, à laquelle appartiennent aussi la sensation et la parole.

d) Néanmoins notre intelligence est d'une nature telle que, pouvant comprendre les autres choses, elle ne peut se comprendre elle-même : *Mens quæ inest nostrum unicuique, cætera potest comprehendere, seipsam nosse non potest.*

Dans son traité *de Gigantibus*, Philon suppose qu'il existe, répandues dans l'atmosphère, certaines âmes — *animæ volitantes per aerem*, — raisonnables, appelées anges par Moïse, et par les philosophes, génies : *Quos alii philosophi genios, Moyses solet vocare angelos : hi sunt animæ volitantes per aerem.*

La théorie anthropologique de Philon est identique à celle de Platon. Comme le fondateur de

l'Académie, Philon suppose que l'homme est l'âme raisonnable seulement, et non le composé de l'âme et du corps, et il attribue cette opinion à Moïse [1], entraîné qu'il est par son idée favorite de concilier la doctrine de ce dernier avec celle de Platon. Le philosophe juif adopte également les opinions de Platon sur la division et le siège de l'âme dans le corps [2] ; il est aussi purement platonicien, quand il regarde Dieu comme l'âme de l'univers : *Deus enim anima hujus Universitatis intelligitur.*

Sur le terrain de la morale, Philon suit également les traces de Platon. Comme lui, il place le bien suprême de l'homme dans la vertu, et le bonheur véritable de la vie dans l'assimilation à Dieu par la pratique du bien honnête. Il s'accorde avec le philosophe grec sur la nature, le nombre et les effets des vertus morales, comme sur les récompenses et les châtiments de la vie future. Même en ce qui touche l'influence spéciale et décisive que Platon accorde à la purification morale de l'homme, pour connaître Dieu, Philon se rapproche du philosophe d'Athènes, car il enseigne que le vice empêche la connaissance parfaite et

1. « Hominis autem animam nominat (Moyses) hominem, non hoc, ex utroque concretum, ut dixi, sed illud divinum opificium, quo ratio cinamur ». *Philonis Op.*, pag. 132, édit. 1613.

2. « Animadvertendum igitur tripartitam esse nostram animam, habereque partes, rationalem, irascibilem, et concupiscibilem ; quarum rationalis regionem capitis inhabitat, irascibilis vero pectus, sicut concupiscibilis inguina ». *Op Legis Alleg.*, lib. I, pag. 43.

véritable de la Divinité : *In malo homine, opinio de Deo vera obscuratur celaturque, est enim plena tenebris.*

C'est dans le dessein prémédité de concilier la doctrine de Platon avec celle de Moïse que l'on doit chercher la raison de l'allégorisme de Philon ; allégorisme qui, comme on le sait, exerça une influence si puissante sur l'exégèse allégorique, suivie plus tard par Origène et par les autres représentants de la fameuse école d'Alexandrie. Pour Philon, par exemple, le serpent de l'Écriture est la volupté ; Adam, l'intelligence ; Ève, la sensibilité ; les deux chérubins de l'arche sont les deux hémisphères du monde ; l'épée de feu que tenait le chérubin du paradis, signifie le soleil : *Igneus vero gladius solem significat.*

§ CVI. — CRITIQUE.

Outre son caractère éclectique, la Philosophie de Philon est essentiellement théosophique, non seulement quant au fond, mais encore quant à la méthode et aux procédés. La théodicée préside à toutes les autres parties de sa Philosophie, et elle sert de règle pour la solution des problèmes psychologiques, moraux et cosmologiques. Il y a plus : tandis que la Philosophie grecque va généralement du monde à Dieu, et s'élève à la conception divine par l'étude et l'observation de la

nature, par la réflexion et les déductions logiques, Philon va de Dieu au monde et à l'homme, et il cherche à résoudre les problèmes de la science conformément à l'idée divine conçue *a priori*.

Les écrivains qui ont affirmé que le Verbe de l'Évangile de saint Jean, que le Fils, seconde personne de la Trinité chrétienne, tire son origine de la doctrine de Philon, ou sont d'une insigne mauvaise foi, ou méconnaissent complètement l'objet réel de la Philosophie de Philon. Sans parler de l'obscurité, des hésitations, des textes douteux et contradictoires du philosophe juif sur ce point, il est évident qu'alors même qu'on interpréterait ces passages dans le sens le plus rapproché de la doctrine du Verbe du Christianisme, et, par conséquent, dans le sens le plus favorable aux prétentions des écrivains en question, il existe une distance immense entre le Logos de Philon et le Logos de l'évangéliste. Le Verbe de saint Jean est égal, coéternel et consubstantiel à Dieu; il est incréé, et existe nécessairement comme Dieu même; il possède la même essence, avec identité et unité numérique et individuelle; ses attributs sont les attributs de Dieu; sa puissance est la puissance infinie de Dieu; sa causalité est la causalité de Dieu, sans distinction ni division aucune ni spécifique, ni accidentelle ni individuelle.

Au contraire, le Verbe de Philon est un être postérieur à Dieu; un être dont la nature, loin d'être consubstantielle à la nature divine, ne lui

est même pas numériquement, ni même peut-être spécifiquement identique, puisqu'il est inférieur à Dieu, comme être intermédiaire entre le monde et Dieu. En outre, l'infériorité substantielle et essentielle du *Logos* de Philon se trouve clairement démontrée par ce qui fait la raison même de son existence.

Le *Logos*, au sentiment du philosophe juif, n'existe que parce que Dieu, à cause de la perfection et de la pureté de sa nature, ne peut agir directement et immédiatement sur la matière, élément nécessaire de la création du monde. De là, la nécessité d'admettre le *Logos*, sorte de *Deus minor*, dont la nature, sans cesser d'être relativement parfaite et plus semblable à la nature de Dieu qu'à celle des autres êtres, est cependant inférieure à l'essence divine, et est par là même capable d'entrer en contact avec la matière.

Telle est dans sa substance et dans son fond réel la pensée de Philon sur le *Logos* divin, qui, comme on le voit, ne ressemble nullement au Verbe de saint Jean.

A défaut d'autres raisons, il suffirait de considérer la différence absolue et essentielle qui existe entre la Trinité philonienne et la Trinité chrétienne, pour reconnaître qu'il n'y a rien de commun entre le Logos de Philon et le Verbe de saint Jean. La Trinité du Christianisme, avec ses hypostases ou personnes égales en dignité, en perfection, én essence, en attributs, également éternelles, également incréées, également infinies,

également créatrices du monde, dont elles sont distinctes et à qui elles sont infiniment supérieures ne ressemble en rien à la Trinité de Philon, composée de Dieu, du Logos et du monde, êtres qui excluent toute idée d'égalité et d'identité d'essence et d'attributs ; trinité dans laquelle entrent des éléments incréés et créés, éternels et temporels, finis et infinis. La conception trinitaire du philosophe juif, comme d'ailleurs la conception de Platon, qui lui sert de base et de règle, n'offre qu'une lointaine analogie avec la conception trinitaire de la religion catholique : c'est là une vérité élémentaire, pour quiconque, sans préoccupations de systèmes, fixe son attention sur les deux conceptions trinitaires.

Les grands éloges que Philon donne aux thérapeutes, le mépris avec lequel il parle souvent de la Philosophie et de la science humaine, bonnes seulement, dit-il, à éviter les erreurs et les tromperies des sophistes (*errores hallucinationesque sophistarum*), sa tendance à chercher la vérité dans une espèce d'intuition divine, révèlent chez lui une pente marquée au mysticisme, et montrent l'influence qu'il exerça sur les théories du Gnosticisme et du Néo-Platonisme, aussi bien que sur l'allégorisme de l'école exégétique d'Alexandrie.

Le Gnosticisme put puiser dans la pensée, ou, pour mieux dire, dans les livres de Philon les principes de sa thèse fondamentale sur l'origine et l'existence des choses essentiellement bonnes et mauvaises : ici, en effet, comme en d'autres ma-

tières, le philosophe juif se laisse aller à l'inconstance et aux contradictions de sa pensée; après avoir enseigné que Dieu doit être regardé comme cause du bien seulement (*Deum bonorum tantummodo causam esse*) et non du mal, il conclut en disant que, parmi les choses créées de Dieu, les unes sont mauvaises par elles-mêmes et les autres bonnes : *Duas naturas invenimus creatas, factas et elaboratas a Deo, alteram ex seipsa noxiam, reprehensibilem, execrabilem ; alteram utilem, laudabilemque... Sunt enim ut bonorum, ita etiam malorum thesauri apud Deum.*

§ CVII. — LE GNOSTICISME.

Le Gnosticisme est un des faits historico-doctrinaux dont la critique est le plus difficile, soit parce qu'il s'agit d'un fait qui se présente sur la scène sans antécédents appréciables à première vue, soit à cause de la complexité de ses manifestations, de la multiplicité et de la variété de ses représentants. De là, la diversité des systèmes et des méthodes adoptés par les historiens et les critiques pour classifier et exposer les nombreuses phases du Gnosticisme. Les uns suivent l'ordre chronologique, les autres l'ordre logique; il en est qui, pour exposer le Gnosticisme, se placent à un point de vue géographique, et le divisent en Gnosticisme asiatique, égyptien, syrien, etc., tandis que d'autres subordonnent leur classification à la prédominance de l'un des éléments religieux,

— juif, chrétien, païen ou polytéiste, qui ont concouru à le former ; enfin, l'on trouve de nombreux auteurs qui font dépendre la classification des systèmes gnostiques du rôle prépondérant qu'y joue telle ou telle idée philosophique.

Comme ici nous ne traitons du Gnosticisme ni au point de vue dogmatique ni au point de vue historique, mais au point de vue philosophique, il nous paraît raisonnable de prendre pour base de l'étude, de la classification et de l'exposition du Gnosticisme, l'idée qui sert de point de départ général à tous ces systèmes, et qui constitue comme le centre vers lequel gravitent toutes les erreurs gnostiques. A notre sens, l'idée mère de cette erreur monstrueuse, le problème fondamental qu'elle cherche à résoudre, c'est le problème de l'origine du mal, auquel se trouve intimement lié le problème de l'origine du monde, c'est-à-dire, du passage de l'infini au fini. La solution de ce double problème constitue le fond réel de toutes les théories gnostiques ; c'est l'objet constant et préféré de leurs spéculations, et par conséquent la diversité des écoles se trouve en rapport avec la nature de la solution donnée à ce double problème. Cette solution, une fois que l'on a rejeté la solution chrétienne basée sur la création *ex nihilo*, ne peut être que la solution panthéiste ou la solution dualiste. Nous trouvons l'une et l'autre dans le Gnosticisme hétérodoxe : nous distinguerons donc deux écoles fondamentales, l'école *Panthéiste* et l'école *Dualiste*. Cette dernière

peut se subdiviser en deux branches, dans lesquelles prédominent les tendances pratiques et morales : dans l'une prédomine le sens antijudaïque ou exclusivement chrétien, dans l'autre le sens païen ou matérialiste.

Bref, le mouvement gnostique hétérodoxe, dans notre sentiment, se trouve représenté et concondensé.

a) Dans l'école Panthéiste.

b) Dans l'école Dualiste.

c) Dans l'école Antijudaïque.

d) Dans l'école Semi-Païenne ou Matérialiste.

§ CVIII. — GNOSTICISME PANTHÉISTE.

Le représentant principal du Gnosticisme panthéiste est, à coup sûr, Valentin ou *Valentino*, qui vivait et dogmatisait à Alexandrie vers l'an 140 de notre ère ; il passa ensuite à Rome, et il mourut dans l'île de Chypre en l'an 160. Il réunit, développa, coordonna les idées panthéistes qui avaient cours jusqu'alors et qui s'étaient manifestées dans le sein du Gnosticisme durant la première époque de sa fermentation, et il formula un système plus achevé et plus complet, mais non moins faux et non moins absurde que celui de ses prédécesseurs. Le voici dans ses traits principaux :

1° De toute éternité, avant toutes choses, et comme principe de toutes choses, existait l'*Abîme*, qu'accompagnait le *Silence*. Au bout d'une

infinité de siècles, l'*Abîme* voulut se manifester, et il déposa cette idée dans le sein du *Silence :* de là naquirent simultanément l'*Intelligence* et la *Vérité*, qui, unies aux deux premiers, constituent les quatre *Éons* primitifs, les quatre manifestations primordiales de la *Divinité* et de l'*Être*. Cette *tétrade* primitive devint ensuite *ogdoade* : car l'*Intelligence* et la *Vérité* produisirent la *Parole* et la *Vie* qui, à leur tour, produisirent l'*Homme* et l'*Église*. Cette *ogdoade* primordiale donne origine à vingt-deux autres *Éons :* dix émanent de la *Parole* et de la *Vie*, et douze de l'*Homme* et de l'*Église*. L'émanation des uns et des autres s'opère par *Syzigies* ou paires, et tous reçoivent des noms plus ou moins étranges. Les douze paires d'Éons qui émanent de l'Homme et de l'Église, sont : *Parakletos* (le Paraclet ou Consolateur) et *Pistis* (la Foi) ; *Patriklos* (la Paternité) et *Elpis* (l'Espérance) ; *Metriklos* (la Maternité) et *Agapé* (la Charité) ; *Acinous* (l'intelligent) et *Synesis* (la prudence) ; *Ecclesiastikos* (l'Ecclésiastique) et *Makariotes* (le Bonheur) ; *Thélétos* (la Volonté) et *Sophia* (la Sagesse).

Il est facile de reconnaître que cette collection d'Éons, polythéiste, ou, pour mieux dire, mythologique dans la forme, est essentiellement panthéiste dans le fond. Tous ces Éons sont des émanations de l'Être, qui, auparavant inactif et silencieux, sort de son repos pour se manifester dans l'Intelligence et la Vérité, dans la Parole et la Vie, dans l'Humanité et l'Église. C'est aussi là ce qui est

vrai des Éons inférieurs, émanations médiates de l'Être. Sous la diversité des noms et sous le voile du *processus* par paires, qui est comme une réminiscence et une reproduction des dieux masculins et féminins du polythéisme, on découvre clairement la pensée panthéiste, pensée qui ressort avec plus d'évidence de l'enseignement du gnostique alexandrin, pour qui ces trente Éons constituent le *Pléroma*, c'est-à-dire, la totalité, la plénitude de l'Être primitif et absolu.

2° L'Éon féminin, *Sophia*, le dernier des trente dont l'ensemble forme le monde intelligible ou supérieur, ayant conçu un violent désir de comprendre le Père (l'Être primitif ou divin), produisit dans le Pléroma une perturbation et un déséquilibre qui ne cessèrent que lorsque le fils unique du Père (l'Intelligence, le second Éon du Pléroma) produisit une nouvelle paire d'Éons, le Christ et l'Esprit-Saint, destinés à rétablir dans le monde supérieur l'équilibre et la paix. Cependant, à cause de son désir désordonné de s'unir à l'Abîme et de comprendre son être, *Sophia*, bannie du Pléroma, fut précipitée dans le chaos; là, elle se transforma en *Sophia Achamoth*, ou sagesse d'ordre inférieur, et par ses passions elle fut le principe de crises, de troubles pour le monde matériel, qui est, par conséquent, une dégénérescence du monde intelligible ou supérieur, et qui doit son origine immédiate à la passion, au mouvement désordonné et mauvais de l'un des Éons du Pléroma. La matière et le *Démiurge* sont les premières

productions de la *Sophia* inférieure ; celle-ci, par le *Démiurge*, qui est comme l'âme et le principe actif du monde, produit tous les êtres de l'univers, et parmi eux l'homme, qui reçoit son corps de la matière, son âme du *Démiurge*, et la partie spirituelle de la *Sophia* inférieure, qui reçoit le pouvoir de l'Esprit-Saint envoyé par le Christ.

3° Ainsi, dans la constitution du monde, entrent trois principes fondamentaux : la matière pure, (principe hylique), la vie animale, (principe psychique), et la vie spirituelle (principe pneumatique) ; les différentes substances dont se compose l'univers, répondent à ces trois principes. Tous les trois contribuent également à la constitution intégrale de l'homme, et, suivant que l'un ou l'autre de ces éléments intégrants l'emporte, on a des hommes *hyliques*, des hommes *psychiques* et des hommes *pneumatiques* ou spirituels. Ces derniers manifestent, incarnent et représentent le principe divin dans le monde, et la mission du Christ, la rédemption de l'homme, consistent précisément dans la connaissance du Père, dans la science parfaite (*Gnosis*) de Pléroma, que Jésus-Christ a révélée aux hommes. Ainsi le Christianisme ou l'Église représente le règne ou la prédominance relative des hommes pneumatiques, comme le règne des psychiques, hommes flottant entre la vie matérielle et la vie spirituelle, correspond au mosaïsme, et le règne des hyliques, ou hommes livrés à la vie terrestre et matérielle, correspond au paganisme, sans que pour cela l'on

doive nier l'existence de certains pneumatiques dans le judaïsme et dans le paganisme, comme de certains hyliques dans le Christianisme.

§ CIX. — CRITIQUE.

Le Christianisme, conformément à ses principes sur l'unité essentielle de l'humanité, a proclamé dès son origine l'unité de foi et de morale pour tous les hommes. Comme la morale évangélique est la même pour les grands et pour les petits, pour les sages et pour les ignorants, le symbole de la foi, la vérité religieuse est aussi la même pour tous les hommes, et l'esprit de l'Évangile réprouve absolument l'orgueilleuse prétention de ceux qui partagent les hommes en deux classes, comme si le peuple avait le devoir de croire tout ce qu'on lui dit, tandis que les grands ont le droit de se faire une foi à leur convenance. Rien de plus contraire à la lettre et à l'esprit de l'Évangile; rien de plus opposé à l'enseignement et à la pratique du divin Sauveur, qu'une pareille séparation entre grands et petits, entre sages et ignorants : cette aspiration à l'universalité, à l'unité absolue de foi et de morale, constitue précisément l'un des traits divins du Christianisme.

Cette universalité de doctrine, cette égalité de devoirs et de droits, cette unité de symbole et de morale pour l'homme du peuple et pour l'homme du monde, pour le savant, allait à l'encontre de l'un des préjugés les plus invétérés du monde ancien,

et blessait profondément la susceptibilité du philosophe, du sage, du lettré, du prêtre, accoutumés à distinguer dans la religion la partie mythologique, extérieure et vulgaire, de la partie philosophique, ésotérique, spéciale, dont le sens scientifique était réservé aux savants ; la vérité religieuse pour l'homme lettré n'avait rien de commun avec la conception religieuse et avec le culte de la foule. C'est là ce qui existait et c'est là ce qu'on doit chercher dans les initiations secrètes des temples, au fond de l'enseignement occulte des mages et des prêtres, en Perse, dans l'Assyrie et la Chaldée, comme dans les collèges hiératiques de l'Égypte et dans la distinction, familière aux principaux philosophes, entre la doctrine publique et la doctrine réservée. De là l'une des grandes répugnances des sages du monde païen pour le Christianisme.

Dans ce refus des aristocrates de l'intelligence de confondre leur religion avec la religion de la foule, dans ce soulèvement de l'orgueil contre l'égalité religieuse proclamée par l'Évangile, nous trouvons l'origine de la *Gnose*. La pensée de chercher dans le Christianisme une science plus parfaite, une conception supérieure à celle du commun des fidèles, une sagesse propre au chrétien parfait, vient de ce sentiment : de là le partage en hyliques, psychiques et pneumatiques. Le Gnosticisme, dans toutes ses formes, doit son origine à l'orgueil des sages du paganisme ; le Gnosticisme est un essai d'ésotérisme appliqué à

la religion de Jésus-Christ ; le Gnosticisme, enfin, est la protestation de la religion, de la science et de la Philosophie du monde païen, contre l'universalité de religion et de morale, contre l'unité et l'égalité de devoirs et de droits, de foi et de morale pour tous les hommes, promulguées par le Christianisme.

Nous en tenant pour le moment au Gnosticisme particulier de Valentin, nous dirons que le Panthéisme fait le fond de sa doctrine. A part quelques idées chrétiennes plus ou moins défigurées, les éléments principaux qui la constituent, sont le Platonisme et le Judaïsme cabalistique. L'*Abîme-Silence* et les trente Éons dans lesquels il se manifeste et qui constituent le Pléroma ou la plénitude de l'Être, trahissent une idée essentiellement panthéiste. En outre, cette série d'évolutions, imaginées pour expliquer, sans avoir recours à la création *ex nihilo*, la production du monde, le passage de l'infini au fini, démontrent clairement l'idée panthéiste du gnostique alexandrin. Les formes mythologiques et cabalistiques dans lesquelles Valentin enveloppe sa doctrine, mises à part, il est clair que sa théorie cosmogonique est aussi panthéiste que sa théogonie. La *Sophia Achamoth*, la Sophia inférieure et troublée du gnostique alexandrin, est l'Être absolu et primitif, le Dieu, fond substantiel et réel du Pléroma, qui sort de lui-même pour se limiter et se déterminer lui-même dans le monde. A en juger d'après ce que dit sur les Valentiniens

saint Irénée, à qui l'on ne peut, à coup sûr, refuser une connaissance exacte de leur doctrine. le Panthéisme de Valentin et de ses disciples est un panthéisme idéaliste. Ils avaient en effet coutume de dire dans leur langage figuré que le monde existe en Dieu *comme une tache sur une tunique;* d'autres fois ils disaient que l'univers est à Dieu ce que l'ombre est à la lumière. Ritter et Baur pensent même que le système de Valentin impliquait la négation de la réalité de la matière, tout, d'après lui, émanant d'une même substance spirituelle. En tout cas, le Panthéisme valentinien a une tendance idéaliste marquée.

D'un autre côté, les traces du Platonisme dans la théorie du gnostique alexandrin sont aussi nombreuses qu'évidentes. Il suffit de rappeler que les Éons valentiniens ne sont que les *Idées* de Platon personnifiées ; que les trois vies de l'homme, hylique, psychique et pneumatique, répondent aux trois âmes du philosophe athénien, et que la théorie de celui-ci sur la matière, origine du mal, prison de l'âme supérieure, obstacle à la connaissance, à l'ascension vers les Idées, au retour à Dieu, se trouve en parfait accord avec la théorie de Valentin sur l'origine du mal, sur le Christianisme, comme religion qui élève l'esprit et qui le dégage des entraves de la matière, et sur la Rédemption, qui consiste dans la *connaissance de la grandeur ineffable* de l'Être primitif et divin.

La tétrade, l'ogdoade, la décade et la dodécade de Valentin peuvent être regardées comme des

imitations et des applications de la numération cabalistique, si en vogue parmi les Juifs, comme on le voit dans les fameux codes de la Cabale hébraïque, le *Sepher Jetzirah*, ou livre de la création, et le *Zohar*, ou livre de la lumière ; mais ce qui est encore plus évident, c'est l'affinité panthéistique qui existe entre la doctrine contenue dans ces livres et la théorie de Valentin. Le Dieu du Zohar, être occulte et concentré en lui-même, être indéterminé, sans forme et sans nom, ressemble beaucoup à l'Abîme-Silence qui sert de point de départ à la théogonie valentinienne. Le *livre de la lumière* nous dit aussi que le passage de Dieu, comme être indéterminé et abstrait, à l'existence concrète, s'opère au moyen d'une série d'évolutions logiques, qui révèlent et qui déterminent la substance divine. De l'infini sortent par émanations hiérarchiques, la Couronne, la Sagesse, la Miséricorde, la Justice, etc. Il est manifeste que ces évolutions ou *Sephiorth* de la Cabale répondent aux Éons de la gnose valentinienne, et que les trente Éons de celle-ci, comme les dix Séphiroth de celle-là, ne sont que les noms différents, les personnifications diverses des attributs intellectuels et moraux de l'Être unique, de la substance divine. Il est bon de remarquer que dans le *Zohar* Dieu est appelé *l'Être unique, nonobstant les formes sans nombre dont il est revêtu*. Pour rendre l'affinité encore plus complète, le même livre dit que tout ce qui a été formé par Dieu, existe par le moyen du

mâle et de la femelle; doctrine qui sert, sans aucun doute, de point de départ et de règle à l'émanation par syzigies, d'éons masculins et féminins, que nous avons rencontrée dans la théorie de Valentin.

Les efforts faits par les premiers docteurs chrétiens, notamment par saint Irénée et par Tertullien, pour réfuter Valentin, montrent l'importance que prit sa doctrine, et révèlent que son gnosticisme trouva un écho chez les premiers chrétiens: c'est ce que démontrent aussi le nombre et la valeur de ses disciples, parmi lesquels on compte Héraclion, Secundus, Marc et quelques autres.

A en juger d'après ce que raconte saint Irénée, les disciples de Valentin ne se distinguaient point par la pureté des mœurs [1]; ils avaient coutume d'employer des supercheries et des fraudes pour attirer et pour séduire les imprudents et les simples [2]. Ils en vinrent aussi à changer les formes

1. « Et quidam quidem Valentiniani clam eas mulieres, quæ discunt ab eis doctrinam hanc, corrumpunt, quemadmodum multæ sæpe ab eis suasæ, post conversæ mulieres... confessæ sunt ». *Adversus Hæres.*, lib. I, cap. VI.

2. Saint Irénée raconte de Marc, disciple de Valentin, que, pour démontrer l'efficacité des paroles de la consécration, il préparait le vin de telle sorte, qu'il changeait de couleur après les paroles de la consécration. « Pocula vino mixta fingens se consecrare, atque invocationis verba in longius protendens, efficit ut purpurea et rubicunda appareant, existimeturque... sanguinem suum per ipsius invocationem in poculum illud stillare, gestiantque ii qui adsunt, ex ea potione gustare, ut etiam in ipsos gratia ea, quæ per hunc magnum prædi-

des sacrements conformément à leurs doctrines : ils baptisaient au nom du Père incompréhensible et silencieux, et de la Vérité mère des Éons inférieurs : *In nomine ignoti Patris universorum, in Veritate matre omnium.*

§ CX. — GNOSTICISME DUALISTE.

A côté du Gnosticisme panthéiste apparaît le Gnosticisme dualiste, principalement représenté par *Saturnin* et par *Basilides*, disciples de Ménandre, le véritable initiateur de ce mouvement dans le Gnosticisme.

Nous l'avons déjà dit : tout le mouvement gnostique se réduit au problème fondamental de l'origine du monde et du mal. La solution chrétienne une fois rejetée, l'on est forcé, à moins d'embrasser la solution panthéiste, de recourir à la solution dualiste, et c'est là ce que firent Saturnin et Basilides. D'après les citations et les fragments que nous trouvons dans les œuvres des écrivains orthodoxes des premiers siècles de l'Église, notamment chez saint Irénée et Clément d'Alexandrie, leur doctrine revient à ceci :

a) Saturnin admettait deux royaumes : celui de la Lumière et celui des Ténèbres. Au sommet du royaume de la Lumière, et comme origine pre-

catur, influat ». *Adversus Hæres.*, lib. I, cap. XIII. Ce passage, qui montre la supercherie de Valentin, prouve en même temps la croyance générale des fidèles dans la conversion du vin au sang de Jésus-Christ par les paroles de la consécration.

mière des êtres qu'il contient, se trouve le Dieu suprême, caché en lui-même, incompréhensible dans son essence, et d'où procèdent les êtres qui composent le monde des esprits. Ce *processus* se réalise *a perfectiori ad minus perfectum*, et le dernier degré correspond aux sept anges ou esprits inférieurs chargés de former et d'organiser le monde visible, auquel arrive à peine un pâle reflet de la lumière divine qui resplendit dans le monde supérieur des esprits. A cause de leur impuissance relative et de l'opposition de Satan, principe du mal, les sept anges producteurs du monde ont pu communiquer seulement à un certain nombre d'hommes et y fixer l'étincelle divine descendue d'un monde supérieur : de là l'existence d'hommes naturellement bons et naturellement mauvais. En se servant des hommes naturellement mauvais, le principe des ténèbres et du mal acquit un tel empire sur les hommes bons, que le Père céleste dut envoyer le Christ pour sauver les bons et pour les délivrer de l'action de Satan. Ce Sauveur ou Christ, appartenant au monde de la lumière et des esprits, a seulement l'apparence de l'homme ; en réalité, il n'a ni la nature humaine ni un véritable corps, et il est supérieur au Dieu des Juifs, qui n'est pas le Dieu suprême et véritable, mais seulement le premier des sept anges qui ont organisé le monde visible.

La matière, étant essentiellement opposée à l'esprit, et particulièrement au principe et à l'auteur du monde des esprits et de la lumière, est

l'origine, ou, pour mieux dire, l'essence du mal, dont Satan est la personnification. De là la prédominance du mal dans le monde visible, où abonde la matière, et les efforts que fait Satan pour détruire la partie spirituelle, et éteindre la lumière qu'il reçut quand il fut produit par les sept anges inférieurs du monde supérieur ; de là aussi l'antagonisme perpétuel et permanent entre Dieu et Satan, entre la matière et l'esprit, entre les hommes bons ou pneumatiques et les hommes mauvais ou hyliques et charnels. Conformément à cette doctrine, Saturnin et ses adeptes considéraient comme mauvais tout ce qui implique contact intime avec la matière ; ils défendaient de se nourrir de chair, et ils affirmaient que le mariage est une institution illicite et satanique.

b) Le système de *Basilides* est un système essentiellement dualiste, comme celui de Saturnin ; il s'en distingue cependant en quelques points plus ou moins importants et dans quelques applications.

Le gnostique syrien se sépare d'abord de Saturnin, et aussi de Valentin, sur le nombre des émanations ou effets de l'Être divin qui composent et constituent le monde supérieur. Aux anges de Saturnin et aux trente Éons de Valentin, Basilides ajoute une collection d'êtres composant un total de trois cent soixante-cinq mondes intellectuels, tous antérieurs et supérieurs au monde visible et matériel.

Pour Basilides, le royaume de la Lumière et le

royaume des Ténèbres et du mal sont deux royaumes également éternels, existants par eux-mêmes et indépendants l'un de l'autre. Tant que ces deux royaumes fonctionnèrent dans le cercle de leurs attributions, tout alla à souhait. Le désordre commença, quand certains êtres du monde ténébreux, ayant aperçu la lumière des intelligences du monde céleste, conçurent le désir de s'unir à elles. A cette union ou *mélange primitif* des principes bons et mauvais, comme l'appelaient les Gnostiques, il faut rapporter l'existence et l'organisation du monde visible, qui est l'œuvre immédiate des anges inférieurs résidant dans le dernier ciel; le premier ou principal est réservé au Dieu des Juifs. Leur impuissance relative, jointe aux efforts des esprits mauvais du monde ténébreux pour s'unir à eux, voilà la raison du mélange en ce monde du bien et du mal. Aussi le mal suit-il le bien, comme l'ombre, la lumière, et le principe divin qui entre dans l'âme humaine est-il entouré et comme opprimé par les vices et les passions, qui sont les esprits procédant du royaume des ténèbres.

Pour séparer de nouveau la lumière des ténèbres; pour affranchir l'esprit des entraves de la matière, en lui rendant l'existence spirituelle qu'il avait avant de s'unir au corps (métempsycose, préexistence platonicienne des âmes); pour rétablir, en un mot, l'ordre primitif, le Père céleste envoya dans le monde son premier-né, appelé Christ. Celui-ci descendit en Jésus, quand il fut

baptisé dans le Jourdain ; mais il ne fut pas réellement crucifié, parce que, dans l'acte de la Passion, on lui substitua miraculeusement Simon le Cyrénéen. La connaissance de la vérité secrète et occulte que le Christ communique à certains hommes choisis, constitue la *Gnose*, la science supérieure du Christianisme. Cette science arrache les hommes à l'influence de la matière et des puissances du monde des ténèbres. Aucun mouvement des passions et de la chair, aucun péché ne peut empêcher leur salut, leur retour au sein du Père, Dieu suprême, principe du monde de la lumière.

Chez Saturnin et chez Basilides, comme chez Valentin, l'on découvre l'influence des *Idées* de Platon, qu'ils personnifient pour expliquer les attributs divins et l'origine du monde. La distinction entre le monde supérieur intelligible et le monde inférieur matériel, la métempsycose, la préexistence des âmes, sont aussi des dérivations et des applications du Platonisme. Considéré à ce point de vue, le Gnosticisme dualiste se rapproche du Gnosticisme panthéiste. L'affinité et les ressemblances que l'on remarque entre les systèmes dualistes du Gnosticisme et la doctrine du *Zend-Avesta*, mettent en relief l'influence de ce livre et des traditions du parsisme sur l'origine et le développement du Gnosticisme dualiste. Ce qu'est pour le système de Valentin le panthéisme symbolique du *Zohar* et de la Cabale judaïque, le *Zend-Avesta* et la tradition mazdéiste le sont pour les systèmes de Saturnin et de Basilides.

§ CXI. — GNOSTICISME ANTIJUDAIQUE.

Marcion, né à Sinope, dans le Pont, est le principal représentant du Gnosticisme que nous avons appelé antijudaïque, à cause de l'antagonisme absolu qu'il établit entre le Christianisme et le Judaïsme. Le Dieu de l'Évangile, loin de ressembler au Dieu qu'adoraient les Juifs, lui est absolument opposé dans son être, dans ses attributs, dans ses œuvres, dans ses manifestations. Le premier est le Dieu suprême, l'Être ineffable et absolument pur, qui exclut toute communication avec la matière, le Dieu de bonté, de paix et d'amour, tandis que le second est un Dieu inférieur et imparfait, organisateur de la matière et du monde. Il n'y a rien de commun entre la loi mosaïque et la loi évangélique, entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Jésus-Christ n'est pas le Messie annoncé par Moïse et par les prophètes juifs : ceux-ci ont en effet seulement parlé d'un Messie humain et temporel, qui devait leur donner l'empire du monde. Ni Moïse, ni les patriarches, ni les prophètes de l'Ancien Testament, n'ont connu le Dieu suprême et véritable, mais seulement le Démiurge ou Dieu inférieur. Le Christ est le Dieu suprême et véritable, qui apparut tout à coup, c'est-à-dire, sans antécédents ni préparation mosaïque, sous le règne de Tibère, avec l'apparence et la forme de l'homme, mais sans corps réel ni nature humaine, sans naître réellement de la Vierge ; parce que le

Dieu suprême ne peut avoir aucune communication avec ce monde matériel, ni être soumis aux lois d'un monde produit par le Démiurge ou Dieu des Juifs.

La matière est éternelle et elle est l'origine du mal. L'impuissance relative du Démiurge, jointe à l'imperfection essentielle et à la malice inhérente à la matière, est la double cause de l'imperfection du monde visible, particulièrement de l'imperfection de l'homme. Si celui-ci peut aujourd'hui opérer le bien et s'élever à la connaissance de la vérité, en entrant dans l'ordre divin, il le doit à la révélation et à l'action de Jésus-Christ. L'homme, en sortant des mains du Démiurge, est soumis à l'empire du mal et des mauvais esprits, sans pouvoir leur résister : son impuissance à cet égard est telle, qu'il ne peut s'élever à la connaissance du Dieu suprême et véritable, ni même soupçonner son existence.

On voit par là que le Gnosticisme de Marcion établit une antithèse radicale entre le Christianisme et le Judaïsme, et que la conception dualiste lui sert de base philosophique pour arriver à l'antithèse théologique. La morale du gnostique de Sinope dérive logiquement de la conception dualiste ; aussi le voyons-nous enseigner que, pour être un disciple du Christ, il faut se délivrer des liens de la matière et rejeter tout commerce avec elle; il n'est pas permis de manger de la chair, et le mariage est une institution réprouvée par Dieu, propre aux hommes qui suivent

les inspirations du Démiurge et les conditions d'imperfection et de mal qui appartiennent au monde qu'il a produit.

Notons que Marcion, tandis qu'il exagère dans un sens exclusiviste l'élévation du Christianisme, en détruit l'essence même, en niant la réalité de l'Incarnation, de la Passion et de la Rédemption, qu'il réduit à ne plus être qu'une sorte de fantasmagorie. Il est bon aussi de remarquer que cette idée de ramener à de simples apparences (*docétisme*) la vie et les actions du Christ, est une idée généralement adoptée par la majeure partie des sectes gnostiques, opposées les unes aux autres sur une foule de points. Cela prouve que la Rédemption de l'homme, telle que l'enseigne la foi catholique, que le grand mystère du *Christ crucifié* a été et sera toujours un mystère de *scandale* pour le Judaïsme charnel, un mystère de folie pour la science païenne : *Judæis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam.*

§ CXII. — GNOSTICISME SEMI-PAIEN.

Carpocrate, né à Alexandrie, et son fils Epiphane, sont les principaux représentants de ce gnosticisme, que j'appelle semi-païen, parce qu'il s'agit d'un système composé, presque en totalité, de doctrines pythagoriciennes et platoniciennes. On peut dire que tout le Christianisme de Carpocrate se réduit à considérer le Christ comme

un homme d'une science extraordinaire et en commerce habituel avec Dieu ; comme un maître qui enseigne la vanité de l'idolâtrie ; comme une âme intimement unie à la Monade ou Dieu suprême, dont il reçoit des illuminations spéciales et le pouvoir de faire des miracles. Les Carpocratiens avaient aussi coutume d'alléguer certains textes de l'Évangile pour prouver leurs affirmations, même les plus absurdes, comme lorsque, par exemple, ils prétendaient prouver la métempsycose par le chapitre v de saint Marc.

A part ces faibles vestiges de Christianisme, la doctrine de Carpocrate n'est que la doctrine de Platon, amalgamée et combinée en quelques points avec les traditions de Pythagore. Dieu, être primordial, éternel et incréé, est l'unité absolue, la Monade, de laquelle descend par une série d'émanations l'ensemble des êtres. Les premières et les plus nobles émanations constituent et représentent le monde supérieur et intelligible des esprits ; le monde terrestre, qui sert de demeure aux hommes, est une manifestation éloignée et imparfaite de la Monade divine ; il doit son origine immédiate aux esprits ou êtres inférieurs du monde intelligible.

L'âme raisonnable appartient au monde supérieur ; elle existait avant d'être unie au corps, où elle se trouve bannie et prisonnière ; mais elle garde les aspirations propres à sa nature spirituelle et divine. En vertu de ce principe divin et surnaturel qui habite en elle, quelques hommes

s'élèvent au-dessus des lois ordinaires de la nature et des passions de l'humanité, et, avivant le souvenir de la félicité dont ils jouissaient dans une vie antérieure, ils arrivent à l'union gnostique, à l'union intime et intuitive avec l'Être divin, avec la Monade primordiale. Quand l'homme est parvenu à cette union intime avec la Divinité, qui fait la félicité suprême et la gnose parfaite, alors disparaissent pour lui la différence des cultes et des religions, la distinction entre le juste et l'injuste, entre le vice et la vertu. Tout est indifférent et licite au gnostique qui est arrivé à cet état (molinosisme, illuminisme) ; aucune passion, aucun péché ne peut l'atteindre ou le souiller.

Les âmes humaines sont soumises à la transmigration, tant qu'elles n'ont pas acquis la gnose parfaite par l'absorption en Dieu. D'après saint Irénée, Carpocrate enseignait que, pour échapper à la transmigration, il fallait se livrer à toute sorte d'actions mauvaises et expérimenter tous les plaisirs. En tout cas, il est certain que l'indifférence gnostique des Carpocratiens conduit logiquement à l'abolition de toute loi morale et à la pratique des orgies horribles que l'histoire attribue à ces sectaires. On dit que dans leurs réunions ils rendaient un culte aux images de Pythagore, de Platon et de Jésus ; ce qui, d'ailleurs, est bien en harmonie avec leur doctrine christologique.

Dans les anciens écrivains nous trouvons fréquemment des témoignages de l'influence que les

idées pythagoriciennes exercèrent sur le Gnosticisme. De Valentin, le plus considérable parmi les Gnostiques, Philostorge écrit qu'il tenait plus du pythagoricien que du chrétien : *Pythagoricus magis quam christianus.*

§ CXIII. — LE GNOSTICISME ET LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE.

Le titre que nous avons donné à ce paragraphe amènera peut-être le sourire sur les lèvres des admirateurs de la récente Philosophie allemande. Mais, au risque de scandaliser ceux qui sont loin de soupçonner les relations qui existent entre le Gnosticisme des premiers siècles de l'Église et certaines spéculations de la Philosophie germanique, nous osons affirmer cette parenté, qui ne peut être méconnue que par ceux-là seuls qui sont peu au courant de ces deux mouvements de l'esprit humain.

Nous venons de voir que toutes les christologies gnostiques impliquent sous une forme ou sous une autre la négation de Jésus-Christ comme Dieu et comme homme véritable. Le Christ de l'Évangile est, pour les Gnostiques, ou une pure apparence, un fantôme, ou un homme doué d'une vertu et d'une science extraordinaires reçues de Dieu. Il est évident que, dans l'une et l'autre hypothèse, le Christ du Catholicisme se transforme en un Christ idéal ou mythique, en un être qui est l'incarnation, l'expression d'un principe de vie

supérieur dans l'humanité, jusqu'alors soumise à une vie matérielle et inférieure. Le Christ n'a plus aucune valeur comme être historique et personnel ; toute son importance et la rédemption qu'on lui attribue, consistent simplement à avoir révélé au monde l'idée morale dans toute sa pureté; à avoir inspiré à la conscience humaine l'idée de la perfection éthique, qui permet à l'homme de s'élever au-dessus des conditions de la matière et des sens, qui le dominaient auparavant. Est-il nécessaire d'appeler l'attention du lecteur sur les étroites relations de ressemblance qui existent entre la christologie du Gnosticisme et la christologie du père et du fondateur du transcendantalisme allemand? Il est certain que dans la théorie de Kant, le Christ Sauveur dont nous parlent les évangélistes, n'est point le Verbe divin fait chair en réalité ; il n'est pas une personne divine, l'Homme-Dieu véritable : il est un homme auquel Dieu a communiqué la perfection morale, théorique et pratique, dans le degré le plus élevé, et qui, par cela même, doit servir de modèle pour la régénération et la rédemption de l'humanité. Jésus de Nazareth est l'archétype de l'homme parfait, supérieur aux conditions de la matière et des sens, qui dominent dans l'homme, dans la mesure où il s'écarte de cet idéal: car s'écarter de ce modèle, c'est s'éloigner de l'idée morale réalisée dans le Christ, qui, à ce point de vue, et comme représentant l'idée morale dans tout l'éclat de sa pureté, élève, rachète et sauve l'homme.

Faisons un pas de plus sur ce terrain de la Philosophie allemande : nous rencontrerons Schelling, qui reproduit les traits principaux de la théogonie de Valentin. L'Abîme-Silence du gnostique alexandrin, inerte dans le principe, et pendant de longs siècles caché et comme enveloppé (*Deus implicitus* de Schelling) en lui-même, entre en action et en mouvement ; il manifeste son être par une série d'émanations successives et graduelles, dont une partie constitue le monde visible ou la nature, tandis que la *Sophia* entre dans l'homme comme principe divin : là elle s'épanouit et grandit jusqu'à dominer la matière, et elle retourne au *Pléroma* ou plénitude de l'être, par le moyen de la gnose, de la science parfaite et absolue de l'être, de la *grandeur ineffable*, comme disaient les Valentiniens. L'auteur de la *Philosophie de la nature* nous parle à son tour d'un être primitif, indéterminé et vague, qui, sans être Dieu, renferme tout l'être, toute l'essence de Dieu, du monde et de l'homme. Cette espèce d'abîme chaotique ; ce fond qui contient toutes les perfections et toutes les essences dans leur état initial, sans être déterminément aucune d'elles, commence à se mouvoir, s'éveille de son sommeil, s'agite, se développe, et, par le moyen d'évolutions déterminées, acquiert un être personnel, prend conscience de sa divinité ; bientôt il se transforme en nature (monde visible des Valentiniens), et s'incarne dans l'humanité (élément pneumatique). L'époque historique qui répond à

cette troisième manifestation de l'être primitif, se trouve représentée par le Christianisme, en qui et par qui le bien acquiert la prépondérance sur le mal.

Ajoutons à cela que la science absolue de Schelling, la connaissance et la conscience de l'identité entre l'objet et le sujet, entre l'esprit et la nature par rapport à l'Absolu, répond parfaitement à la science supérieure des anciens Gnostiques, est identique à la gnose qui caractérise les hommes pneumatiques et les véritables chrétiens de l'ancien Gnosticisme.

Si de Schelling nous passons à Hegel, la parenté entre le transcendantalisme germanique et le Gnosticisme ancien apparaît aussi clairement. L'*Idée* hégélienne, l'Être abstrait et pur du philosophe de Stuttgardt, son Dieu-Potentialité rappelle spontanément à la mémoire l'Abîme-Silence, le Père sans nom ni attributs des anciens Gnostiques, l'*Ensoph* ou l'infini ineffable, innommé et sans forme du *Zohar* et de la Cabale.

Passons sous silence plusieurs autres points de contact, arrêtons seulement notre attention sur les trois formes religieuses qui, d'après Hegel, représentent le mouvement logique de l'Idée dans l'histoire, à savoir : *a*) la religion de la nature, où l'esprit se trouve comme absorbé dans la matière ; *b*) la religion de l'individualité, où l'esprit se sépare de la matière et où la nature s'oppose à Dieu ; *c*) la religion de la raison absolue et de l'harmonie, où l'esprit et la matière, Dieu

et l'homme, s'unissent dans la conscience de leur identité dans l'homme et par l'homme. Les religions païennes de l'Inde, de la Perse, de l'Égypte, etc., représentent la première forme religieuse de l'humanité ; la seconde est représentée par le polythéisme gréco-romain ; enfin, le Christianisme représente la troisième et dernière forme religieuse. Avec de légères variantes, c'est bien là, la théorie historico-religieuse de Valentin, qui, nous l'avons vu, distingue dans l'histoire de l'humanité la période du principe hylique, la période du principe psychique, et la période du principe pneumatique. Le paganisme remplit la première période ; le principe psychique triomphe dans le Judaïsme et par le Judaïsme ; le Christianisme est l'expression, la manifestation du principe pneumatique, du principe divin qui entre dans l'âme humaine et qui retourne à Dieu en prenant conscience de son identité avec lui.

§ CXIV. — L'ÉCOLE NÉO-PLATONICIENNE.

« Tandis que les docteurs juifs et les Gnostiques », écrit de Gérando, « tiraient de la Philosophie des notions pour commenter les dogmes religieux, des philosophes procédant de l'école de Platon empruntaient aux traditions mystérieuses de l'Asie et de l'Égypte des idées à l'aide desquelles ils espéraient jeter une nouvelle lumière sur les doctrines de l'Académie ; et, tandis que les pre-

miers, en subordonnnant toutes leurs combinaisons à l'intérêt de leurs antiques traditions, accordaient seulement une part secondaire aux spéculations rationnelles, les seconds, au contraire, pleinement livrés à ces occupations, recouraient seulement aux traditions mythologiques pour compléter leur système philosophique. Aussi, ce qui était pour les uns l'idée dominante, n'était pour les autres qu'une idée accessoire. Les premiers expliquaient les livres sacrés de Zoroastre en se servant de Platon; les seconds expliquaient Platon en se servant d'Orphée et de Zoroastre. Les points de vue étaient opposés, mais les directions tendaient à se rencontrer [1] ».

Ces paroles de M. de Gérando expriment le caractère particulier du Néo-Platonisme comparé aux autres écoles de cette période philosophique. Le Néo-Platonisme se distingue en outre des écoles contemporaines par l'importance qu'y prend l'élément platonicien. Cette école s'est, en effet, efforcée d'amalgamer, de concilier et de fondre ensemble l'Académie, le Lycée, la tradition pythagoricienne et le Portique; il n'est pas moins certain que la pensée de Platon domine dans cette conception syncrétique, et y joue un rôle autrement

1. *Hist. comp. des syst. de Phil.*, t. III, chap. XXI. Nous croyons que M. de Gérando s'est laissé entraîner par les exigences de l'antithèse. Zoroastre ne joue qu'un rôle effacé dans le théosophisme néo-platonicien; l'élément mystico-religieux du Néo-Platonisme est principalement représenté par la mythologie gréco-romaine, par les mystères de l'Égypte, par Orphée et Trismégiste.

considérable que l'école Italique ou le Stoïcisme.

Rien n'est donc plus rationnel que l'appellation de Néo-Platonisme appliquée à cette école, et la dénomination de *Philosophes Alexandrins*, de *Philosophie* d'*Alexandrie*, est moins exacte que celle de *Philosophie Néo-Platonicienne*, d'autant plus que ses principaux représentants enseignèrent à Rome et à Athènes.

A notre avis, le Néo-Platonisme, indépendamment de ce qui constitue son caractère fondamental général, c'est-à-dire, de son éclectisme en même temps philosophique et théosophique, renferme trois écoles : l'école *Philosophique*, représentée par Plotin et caractérisée par la prédominance de l'élément philosophique sur l'élément théosophique ; l'école *Mystique*, représentée par Jamblique et caractérisée par la prédominance de l'élément mystique sur l'élément philosophique ; enfin, l'école *Philosophico-théurgique*, où l'on ne remarque pas la prédominance spéciale d'aucun des deux éléments, et qui se distingue par sa tendance pratique, par le caractère théurgique de son mysticisme. Cette forme du Néo-Platonisme, fort cultivée dans l'école d'Athènes, a pour principal représentant Proclus.

A en juger d'après ce que raconte Eusèbe de Césarée dans sa *Præparatio Evangelica*, le fondateur de l'école Néo-Platonicienne d'Alexandrie, ou à tout le moins son précurseur, fut Numénius, qui essaya de concilier la théorie platonicienne avec la théorie pythagoricienne, et de

compléter l'une et l'autre à l'aide des traditions religieuses de l'Inde et de l'Égypte. Suivant l'Évêque de Césarée, Numénius enseignait que le Dieu suprême, l'Être primitif, ne peut entrer en communication directe avec le monde visible, ni agir immédiatement sur la matière : il concluait de là que le monde a été produit par l'Intelligence, émanation immédiate de l'Être primitif. Ce *Demiurgos*, ou Divinité secondaire, en produit à son tour une troisième. Celle-ci gouverne et coordonne les différentes parties de l'univers; elle est une sorte d'*âme universelle*, et de son union avec l'Intelligence et le Dieu suprême naît une triade, que nous verrons ensuite reproduite par Plotin en termes à peu près semblables.

Les fragments conservés par Eusèbe montrent que l'identité de doctrine entre Plotin et Numénius s'étend également à d'autres points capitaux de la Philosophie. Aussi autrefois, et même lorsque Porphyre écrivait la vie de son maître, plusieurs tenaient Plotin pour le plagiaire de Numénius.

Laissons aux critiques le soin de discuter un fait qui, après tout, est de mince importance pour l'histoire philosophique du Néo-Platonisme. On regarde généralement comme fondateur de cette école Ammonius Saccas ou Sacophore, qui, parmi les hasards et les vicissitudes d'une vie laborieuse, sut se livrer aux spéculations métaphysiques et transmettre sa pensée à d'autres hommes. On distingue parmi ses disciples Hérennius, Plotin, et un Origène, différent, suivant l'opinion la

plus probable, de l'Origène chrétien. Comme Socrate, le fondateur du Néo-Platonisme n'écrivit aucun livre. Eusèbe de Césarée dit qu'Ammonius abandonna le paganisme pour se faire chrétien; Porphyre affirme, au contraire, qu'il renia le Christianisme pour se faire païen, opinion qui semble plus probable, si l'on prend garde à ses principaux disciples, à la doctrine qu'ils enseignèrent, au fait que Porphyre put connaître le fondateur du Néo-Platonisme, et qu'en tout cas il fut admis dans l'intimité de Plotin, disciple immédiat d'Ammonius. Quoi qu'il en soit, il paraît certain que les trois principaux disciples d'Ammonius lui avaient promis de garder le secret sur sa doctrine ; mais Hérennius ayant violé le secret, ses compagnons se crurent autorisés à ne plus observer leur promesse.

Si de son origine historique nous passons à l'origine doctrinale du Néo-Platonisme, nous dirons, en nous appuyant sur Photius, que la pensée génératrice, l'idée mère qui donna naissance à l'école Néo-Platonicienne, fut le désir de son fondateur de concilier la doctrine de Platon avec celle d'Aristote [1].

1. Voici les paroles de cet auteur, aussi exact qu'autorisé : « Multi Platonici et Aristotelici, suos inter se præceptores aliquando contendere sustinuerunt, allato a singulis in medium quid cuique meditato videretur, et eo usque audaciæ et contentionis processerunt, ut et scripta præceptorum suorum depravarent, quo magis viros inter se pugnantes exhiberent. Atque ea perturbatio perduravit philosophicis exercitationibus illapsa, usque ad divinum Ammonium. Hic enim primus, æstu quodam raptus, ad philosophiæ veritatem, multorumque

§ CXV. — PLOTIN.

Plotin, le représentant principal et le plus authentique de la Philosophie du Néo-Platonisme, naquit à Lycopolis, dans les premières années du troisième siècle de l'Église. Après avoir écouté les leçons de divers philosophes, et en dernier lieu celles d'Ammonius Saccas à Alexandrie, il alla à Rome, et y enseigna le Néo-Platonisme jusqu'à sa mort, arrivée en 270. Son école fut très fréquentée, on y accourait de toutes les provinces de l'empire, et elle devint un centre de résistance et de guerre contre la religion chrétienne, dont les mystères, les principes d'égalité entre tous les hommes, et l'universalité de doctrine convenaient peu à l'orgueil et aux traditions de la Philosophie païenne. Porphyre, le confident et le disciple de prédilection de Plotin, recueillit et mit en ordre les écrits de son maître; il les distribua en six *Ennéades ;* chacune d'elles contient neuf livres ou traités. Ces écrits sont heureusement parvenus jusqu'à nous, et ils nous permettent de connaître et de juger la Philosophie de Plotin avec plus de sûreté que celle des autres philosophes de l'antiquité. En voici le résumé :

a) Dieu est pour nous incompréhensible et

opiniones, qui magnum dedecus Philosophiæ adferrent, contemnens, utramque sectam probe calluit, et in concordiam adduxit, et a contentionibus liberam philosophiam tradidit omnibus suis auditoribus, et maxime doctissimis æqualibus suis Plotino, et Origeni, et successoribus ». *Biblioth. Cod.* 251, p. 1382.

ineffable : il est tout ce qui existe et rien de ce qui existe ; il renferme en lui toute la réalité, mais il n'est pas une essence déterminée ; le nom le moins impropre que nous puissions lui attribuer, est celui d'*Un*. Il est donc l'Unité absolue, nécessaire, immuable, infinie ; mais il n'est pas l'unité numérique ; il est l'unité *universelle dans sa parfaite simplicité*. Cet *Unum* abstrait et universel est au-dessus de toutes choses, au-dessus de toutes les idées et de toutes les perfections que nous pouvons concevoir : étant, comme il est en réalité, le principe et l'être de toutes les choses, il n'est cependant ni bonté, ni liberté, ni pensée, ni volonté ; mais il est supérieur à tout cela, il est même supérieur à l'être. L'*Un* n'est ni l'être, ni l'intelligence ; il est supérieur à l'un et à l'autre ; il est au-dessus de toute action, de toute détermination, de toute connaissance ; il n'est ni mouvement, ni repos, ni âme, ni intelligence, ni rien d'individuel et de déterminé : *neque illud, neque hoc dicere fas est* [1].

1. « Quidnam igitur est Unum, quamve naturam habet ?... Non est intellectus, sed ante intellectum extat ; intellectus enim est aliquid entium, illud vero aliquid, sed unoquoque superius. Neque est ens : nam ens velut formam ipsam entis habet, sed illud est prorsus informe, ab intelligibili etiam forma secretum. Unius namque natura, cum sit genitrix omnium, merito nullum existit illorum : igitur neque quid existit, nec quale, nec quantum. Præterea, non est intellectus, non anima, non movetur, non quiescit ». *Plotini Op. Marsilio Fic. interpr.*, Enneada VI, lib. IX, cap. III.

En un autre endroit il affiirme que l'*Unum* « est tale, ut de ipso nihil prædicari queat, non ens, non essentia, non vita, propterea quod super hæc omnia sit ». *Ibid* Enn. III[a], lib. III, cap. IX.

Bref, le Dieu de Platon ressemble fort à l'Absolu de Schelling il est l'unité supérieure (*super hæc omnia sit*) à toutes choses, y compris l'essence et la vie (*non essentia, non vita*); unité qui renferme dans son fond toutes les essences, qui contient dans son sein toutes les formes spécifiques, sans être aucune d'elles ni aucune réalité concrète : c'est l'*Unum* antérieur et supérieur, dans lequel coexistent et s'identifient les contraires ; c'est la réalité uniforme, ou, pour mieux dire, informe, supérieure à toute détermination et à toute forme : *Ipsum* (Unum) *secundum se uniforme, imo vero informe, super omnem existens formam.*

b) De l'*Unum* absolu émane l'*Intelligence* suprême, qui constitue le second principe des choses. Son émanation de l'*Unum* s'opère sans action et sans volition de la part de celui-ci ; c'est une émanation spontanée et nécessaire, comme la lumière émane du soleil.

Les passages dans lesquels Plotin parle de ce second principe, sont obscurs et même contradictoires : de là une grande diversité d'opinions chez ses interprètes et chez les historiens de la Philosophie, quand il s'agit de déterminer son origine et son essence. A notre avis, l'Intelligence suprême représente une première évolution de l'*Unum* absolu : celui-ci passe ainsi de l'état inconscient à la connaissance consciente de lui-même comme réalité absolue et universelle, et comme principe des êtres et du monde, au moyen

des Idées identifiées avec l'intelligence suprême. C'est ainsi seulement que l'on peut comprendre ce que Plotin dit de l'Intelligence, à savoir : qu'elle est à la fois l'objet conçu, le sujet qui conçoit et l'action de concevoir.

c) Après l'Intelligence, qui, avec l'Unité absolue, constitue la dyade primitive, vient l'*Ame universelle :* celle-ci, unie aux deux précédentes, constitue la fameuse triade de Plotin. « L'Ame universelle », dit-il, « est le troisième principe subordonné aux deux autres : cette âme est la pensée, la parole, une image de l'Intelligence, l'exercice de son activité ; car l'Intelligence n'opère que par la pensée ; néanmoins, cette pensée est encore indéterminée, parce qu'elle est infinie ». L'explication, on le voit, laisse beaucoup à désirer quant à la clarté : il est en effet difficile de concevoir en quoi l'Ame universelle se distingue de l'Intelligence, si elle en est la pensée, surtout après que l'on a affirmé que dans l'Intelligence, le sujet connaissant et l'action de connaître sont une même chose. Peut-être Plotin veut-il dire que l'Ame universelle est la cause efficiente immédiate du monde visible, le principe organisateur *intelligent* de l'Univers inférieur. En d'autres termes, pour Plotin, toute activité, toute force, toute vitalité appartient à l'ordre intellectuel; la pensée a sa racine dans l'Ame universelle et dans l'Intelligence suprême, émanations primordiales et indivisibles de l'*Unum*, qui, malgré cette double émanation, demeure dans toute

son intégrité et toute sa pureté : *Semper integrum restat atque illibatum.*

d) Conformément à cette doctrine, Plotin enseigne que la matière dont se compose le monde visible est privation de l'être bien plus qu'être véritable. D'après lui, le monde matériel manque de véritable réalité : car la réalité véritable appartient au monde intelligible, au monde divin des Idées, qui constituent les essences des choses. Le monde intelligible, composé de génies intelligents ou d'esprits, pénètre, meut et vivifie le monde matériel, qui en est comme une imitation et un reflet. Les Idées, incarnées en quelque sorte dans les choses au moyen des formes qu'elles y produisent, constituent leur essence intime, et sont l'origine et la raison suffisante de leur mouvement et de leur vie. Par conséquent, l'Idée, la pensée est en tous les êtres ; elle palpite en toutes choses ; elle communique la vie et le mouvement à toute réalité ; toute réalité est pensée (Hegel), et toute essence réelle est rationnelle. Toutes les Idées, qui sont immanentes dans l'Intelligence, s'impriment sur les êtres qui constituent le monde visible, au moyen de l'action productrice et plastique de l'Ame universelle.

La matière qui entre dans la composition du corps, est ce qui s'éloigne le plus de l'Être ou de l'*Unum;* elle est la participation la plus imparfaite des Idées, le dernier reflet de l'action plastique de l'Ame universelle ; son étendue et sa solidité la séparent de la matière idéale, dont elle

se distingue spécifiquement, et avec laquelle elle a une certaine analogie lointaine. Considérée en elle-même, elle manque de réalité et a beaucoup de non-être ; toute la réalité, tout l'être que l'on y découvre, procède des formes, qui, à leur tour, sont des dérivations des Idées. Ainsi le monde idéal et le monde sensible forment des catégories distinctes, qui n'ont entre elles qu'une sorte de ressemblance analogique. Cela est si vrai, que les formes elles-mêmes du monde corporel, bien qu'elles soient des participations directes et comme des dérivations immédiates des formes (des idées) du monde intelligible, sont comme une réalité imaginaire (*forma hæc imaginaria est*), comme une essence illusoire, en comparaison des formes et des essences du monde intelligible, qui sont les seules véritables : *Illic autem* (dans le monde intelligible), *et forma vera est, et subjectum consequenter essentia vera.*

Cependant, cette distance qui sépare le monde sensible du monde intelligible, si grande qu'elle soit, n'empêche pas qu'il n'y ait entre les deux certaines analogies ; l'une d'elles a trait à la matière. Dans le monde intelligible, on doit admettre une matière qui est comme le *substratum* universel, qui joue le rôle de sujet général par rapport à la multiplicité des formes qui représentent les différences essentielles et la distinction des espèces dans le monde intelligible [1]. D'un autre côté,

1. « Profecto, si plures ibi sunt species, commune quiddam in ipsis esse necessarium est, rursusque proprium, quo aliud ab alio distingua-

ajoute Plotin, si notre monde sensible est composé de matière, il faut bien qu'il en existe une dans le monde intelligible, attendu que le premier est une imitation du second : *Si intelligibilis illic mundus existit, hic vero noster illius est imitatio, atque componitur ex materia, illic quoque oportet esse materiam.*

La matière du monde intelligible est distincte de celle du monde sensible. Elle passe successivement d'une forme à une autre, elle se transforme en toute sorte de choses (*alterne fit omnia*), au moyen de nouvelles générations et de nouvelles corruptions, de manière qu'elle est soumise à de perpétuels changements, tandis que la matière du monde intelligible demeure dans l'être dont elle fait partie, sans éprouver des mutations ou des changements de formes : *Idcirco* (*in mundo sensibili et inferiori*), *nihil semper est idem; in superiori autem, materia simul est cuncta; cumque jam cuncta possideat, non habet omnino in quod valeat permutari.*

e) L'âme humaine, émanation immédiate de l'Ame universelle, est antérieure au corps dans son être et dans ses opérations. Cette préexistence de l'âme par rapport au corps implique son indépendance et sa supériorité dans son être et dans ses fonctions ; indépendance qui comprend,

tur. Hoc utique proprium, atque hæc separans differentia, forma certe est propria. Quod si illic est forma, insuper est formatum, circa quod differentia est. Subest itaque materia, quæ illam accipiat formam ». *Ennead.* IIa, lib. IV, cap. IV.

non seulement les fonctions de la partie supérieure ou intellectuelle, mais aussi celles de la partie inférieure : de telle sorte que l'âme est complètement active et indépendante du corps et de ses organes, aussi bien dans la sensation que dans l'intellection. Ainsi la mémoire ne consiste point dans la conservation des impressions reçues, mais elle est un développement de l'énergie de l'âme et de son commerce avec les esprits, avec qui elle a eu des communications avant de s'unir au corps (*anima ex incorporeo in corpus quodlibet labitur*) ; mais, une fois unie au corps, non seulement au corps humain, mais encore aux astres, elle acquiert des sens. De là vient que, suivant Plotin, les âmes du soleil et des autres astres non seulement voient et entendent (*solem autem, stellasque alias videre atque audire*), mais sont encore dotées de mémoire et de connaissance, écoutent et satisfont nos vœux : *Alioquin nisi sint memores, quomodo benefacient ? Cognoscunt et vota nostra.*

f) L'Univers, produit, informé et éternellement vivifié par l'Ame universelle (*nullum unquam fuit tempus in quo non animaretur hoc universum*), contient, outre les âmes humaines, celles des bêtes et des astres, une âme spéciale et propre à la terre, laquelle non seulement sent (*cur non et terram sentire dicamus ?*) en vertu de cette âme, mais qui est aussi intelligente et est une sorte de Divinité : *Neque absurdum, nec impossibile putandum est animam terræ videre. Meminisse vero*

oportet, hanc ipsam non esse vilis cujusdam corporis animam, ideoque intelligere, esseque deam.

Comme corollaire légitime de cette doctrine, les Néo-Platoniciens enseignaient que le monde était vivant; ils le regardaient comme une sorte d'animal immense, composé de différentes parties, et formant une espèce d'organisme cosmique [1].

La chute de l'âme, c'est-à-dire son incorporation, produit et détermine en elle l'oubli relatif de son origine divine, et oblitère les Idées. Cependant elle garde toujours une certaine aspiration, un certain mouvement vers le monde supérieur des Idées, vers le Père Céleste dont elle émane ; et tandis que certaines âmes, attirées et dominées par les appétits sensuels, se changent en hommes charnels, d'autres, luttant contre ces appétits, s'élèvent peu à peu au monde supérieur d'où elles sont tombées, et entrent de nouveau plus ou moins parfaitement en possession de l'être et de la vie dont elles avaient joui avant leur incorporation. Les purifications, les oraisons, la mortification, l'abstraction des choses sensibles, la pratique de la vertu, sont le chemin qui conduit à cette fin [2]. La perfection

1. « Mundus est unum animal, in quo partes, quamvis loco distantes, tamen propter naturam unam invicem ad se feruntur ». *De Mysteriis Ægypt.*, édit. 1552, page 108.

2. Voici l'un des textes dans lesquels Plotin parle des moyens qui mènent à l'union et à la possession de Dieu : « Pervenimus autem ad ipsum purgationibus, precibus, cultu animum exornante, ascensu ad in-

de l'âme et sa félicité suprême consistent dans l'union extatique avec l'*Unum*, au moyen d'une intuition intellectuelle simplificative et unitive, connaissance supérieure à la connaissance sensible, à la connaissance intellectuelle, ou rationnelle, à la connaisssance même des Idées. Ce n'est qu'après sa séparation du corps que l'âme peut arriver à avoir cette intuition d'une manière permanente ; néanmoins, durant la vie présente, cette faveur est accordée, à de courts et rares intervalles, à certaines âmes privilégiées, quand elles sont arrivées au dernier degré de purification morale, d'abstraction du monde matériel et d'élévation intellectuelle.

g) Plotin cherche à démontrer, à grand renfort de raisons, — quelques-unes sont remarquables, — l'immortalité de l'âme humaine ; par cela seul qu'elle est intelligente, elle ne peut être corps, ni avoir les qualités des corps, figure, couleur, étendue : *Si ergo intelligere est absque cor-*

telligibilem mundum, ibidem perseverantia, dum videlicet illius mundi dapibus animus vescitur... factusque essentia, et intellectus, et animal universum, non ulterius ipsum (Deum) extrinsecus aspicit... ubi certe dimissis omnibus disciplinis, animus hucusque perductus et collocatus in pulchro, usque ad illud, in quo est, intelligit hactenus ; eductus autem inde quasi unda quadam intellectus ejusdem, altiusque ab ipso velut tumescente et exundante sublatus, nesciens quo modo, subito perspicit. Sed ipse intuitus oculos lumine complens, non efficit quidem ut per illud interim aliud videatur ; imo lumen, ipsum idem est penitus quod videtur : non enim est in illo hoc quidem visibile, hoc autem ejus lumen, neque intellectus et intellectum ». *Plot. op.*, *Enn.* VI^{a}, lib. VII, cap. XXXVI.

pore comprehendere, multo prius oportet ipsum quod intellectorum est, non esse corpus. Aussi notre âme ne peut périr, puisque, loin d'être corporelle, son essence est simple, excluant toute composition, indivisible, inaltérable : *Animus vero unus est et simplex actus et natura in vivendo consistens... si ergo nullo ex his modis corrumpi potest, incorruptibilem esse necessarium est.*

L'immortalité de l'âme humaine est comme une conséquence naturelle de sa parenté avec la Divinité (*animam vero cognatam esse divinioris sempiternæque naturæ*) ou l'essence éternelle, dont elle est comme une émanation. Une preuve de cette haute parenté et de l'immortalité de l'âme, c'est à coup sûr la faculté que nous avons d'atteindre la véritable sagesse et la vertu véritable, choses certainement divines : l'homme, en effet, ou, pour mieux dire, l'âme habite dans le monde intelligible comme dans son propre bien, et connaît intuitivement la vérité éternelle ; elle rencontre en elle-même la tempérance et la justice, elle produit en elle-même la science et la vertu au moyen de l'abstraction des choses sensibles et de l'intuition des idées divines qu'elle porte dans son sein, idées éternelles dans leur durée, divines dans leur origine, et constitutives de la vie de l'âme intelligente [1].

1. « Sapientia enim veraque virtus cum divinæ res sint, non possunt alicui unquam vili mortalique inesse naturæ, sed necesse est tale quiddam esse divinum, quippe cum compos sit divinorum ob cognationem quamdam communionemque substantiæ... ille ipse qui

Notons que Plotin consacre quelques chapitres à examiner si l'âme raisonnable est la même dans tous les hommes, ou si, au contraire, il en existe une pour chaque homme en particulier, discussion qui montre que la fameuse théorie averroïste sur ce point était déjà connue au temps du chef du Néo-Platonisme. Plotin repousse cette théorie comme absurde (*absurdum namque est unam esse animam meam et animam cujusque*) et comme contraire à l'expérience, attendu que l'unité de l'âme dans les individus impliquerait l'unité et l'identité des phénomènes et des manifestations de la vie : *Si una esset, oporteret utique, me sentiente, alium quoque sentire, ac me bene vivente, alium bene vivere.*

Mais il y a une âme, ajoute Plotin, qui est réellement et proprement unique : c'est l'âme du monde. Émanation en quelque sorte directe et immédiate de l'*Unum*, elle est en elle-même

aufert (vitia et sensibilia), seipsum intueatur, seque immortalem esse facile credet, quando, scilicet seipsum in mundo intelligibili puroque loco perspexerit habitantem. Cernet enim intellectum videntem, non sensibile quidquam, neque ex his mortalibus aliquid, sed vi sempiterna sempiternum rite considerantem, et omnia in mundo intelligibili, seque ipsum intelligibilem lucidumque effectum, veritate videlicet illustratum, quæ quidem ab ipso bono coruscat... Si ergo purificatio ipsa efficit, ut animus optima quæque cognoscat, nimirum scientiæ latentes intus effulgent, quæ et revera scientiæ sunt. Anima etiam non extra currens temperantiam perspicit et justitiam, sed penes seipsam in seu ipsius animadversione, ejusque quod prius erat agnitione, velut divinas imagines in se sitas jam intuetur ». *Ennead.* IV, lib. III, cap. x.

divine, et elle communique la Divinité au monde entier et à ses parties principales, comme le soleil et les étoiles : *Propter ipsam hic mundus est Deus ; sol quoque Deus est, quoniam animatus, stellæque similiter omnes.*

La théorie anthropologique de Plotin et du Néo-Platonisme en général, revient à celle de Platon. Le corps n'est qu'un instrument par rapport à l'âme (*corpus enim non pars hominis, seu instrumentum*) ; celle-ci est tout dans l'homme, et elle constitue son essence véritable.

A en juger d'après certains dires de Jamblique, Plotin et ses disciples admettaient dans l'homme deux âmes : l'une supérieure et céleste, qui tire son origine de l'Intelligence et de l'Ame universelle, et l'autre inférieure, qui vient des astres (*duas homo habet animas : una quidem est ab intelligibili primo, atque ipsius opificis potentiæ particeps ; altera vero ex circuitu cœlestium nobis indita*) et de leurs mouvements. Cette dernière est privée de libre arbitre et elle est soumise aux influences des astres, de qui elle tire son origine et sa nature ; il n'en est pas de même de la première, qui, étant supérieure aux astres, est indépendante de leurs mouvements et de toute influence fataliste [1] ; cette âme a aussi en

1. « Respondet Jamblicus : Anima igitur a mundis (cœlestibus) in nos descendens, mundorum quoque circuitus sequitur. Quæ vero ab intelligibili veniens intelligibiliter adest, geneficum circuitum supereminet, atque per eam et a fato solvimur, et ad intelligibiles deos ascendimus ». *De Myst. Ægypt.*, page 159.

elle-même le principe de l'action : *Habet enim anima principium in se actionis.*

Dans cette union intuitive et extatique, dans laquelle Dieu et l'âme s'identifient (*duoque ibi unum sunt*), et où celle-ci est comme absorbée par la force intuitive (*jactu quodam intuendi*), on oublie le corps, on perd conscience de son union avec lui, et même de sa propre existence : *Jam vero, animus ita defixus in Deum, corpus suum non sentit alterius, neque se esse animadvertit in corpore, neque seipsum aliud quiddam esse pronuntiat, non hominem, non animal, non ens, non universum.*

Porphyre nous apprend que son maître, à quatre reprises différentes pendant sa vie, jouit de cette union intuitive et extatique avec l'*Unum ;* on sait aussi que l'union mystique, avec ses différentes manifestations occupa grandement l'attention des Néo-Platoniciens [1].

1. Rien de plus curieux, en effet, que les descriptions de cette union que l'on rencontre dans les écrits des disciples et des successeurs de Plotin. Dans le livre *de Mysteriis Ægyptiorum*, et dans l'un des chapitres qui a pour épigraphe : *Inspiratus vacat ab actione propria ac Deum habet pro anima*, l'on décrit au long la nature, les caractères et les effets de ce phénomène. Voici quelques-unes de ses propositions : « Maximum vero afflationis divinæ signum est, quod ille qui numen deducit insinuatque, prospicit spiritum descendentem, atque ab eo mystice docetur ac regitur... adeo ut nec ullam queat actionem peragere propriam... Est igitur afflatio nihil aliud quam totos a Deo amimos occupari atque contineri. Hinc vero posterius sequitur extasis, id est, exitus vel alienatio quædam... Ex quibus colligitur duobus modis ad Deum hominem præparari : uno per purgatoriam aquam...

§ CXVI. — CRITIQUE.

On a dit que la doctrine de Plotin était la doctrine de l'unité absolue et des relations multiples, au moyen desquelles la variété procède de cette unité absolue et primordiale. Ce qui est incontestable c'est qu'un panthéisme à la fois émanatiste et idéal, fait le fond de la théorie de Plotin. Tous les êtres, depuis l'Intelligence suprême jusqu'à la matière du monde visible, sont, ou des reflets intelligibles et supérieurs, ou des dérivations plastiques et immanentes de l'*Unum*, qui renferme la réalité universelle, l'identité substantielle de toutes choses. La variété et la multiplicité sont encore plus apparentes que réelles ; elles représentent et expriment uniquement des phases et des évolutions variées de l'Unité primordiale, de l'être absolu. En somme, l'Univers, avec tous les êtres qui le composent, émane et procède de l'*Unum*, comme la lumière procède du soleil (*tamquam lumen a sole*) ; le fini est une expansion, en partie intelligible, en partie sensible et plastique, de l'Infini.

Nous avons vu Plotin, conformément à cette doctrine, disséminer dans tous les êtres le principe divin représenté par l'Ame universelle, dont les effusions et les émanations informent, vivifient

altero per sobrietatem, solitudinem, separationem mentis a corpore, intentionemque ad Deum... In uno simul comprehendit omnium veritatem, propter essentiam ejus separatam prorsus et omnia superantem.

et même divinisent les astres, les cieux, la terre. Ses disciples, et en particulier Proclus, déclarent explicitement que le principe divin est en toutes choses (*divinorum omnia plena sunt*), et que leur *processus* s'opère par des émanations successives de l'*Unum* primordial et infini : *Quæ enim super ordinem rerum colliguntur in Uno, hæc deinceps dilatantur in descendendo.*

Après ce que nous avons dit sur les caractères principaux des écoles philosophiques de cette période, il ne paraît pas nécessaire d'appeler l'attention sur le caractère théosophique de l'école de Plotin. La conception plotinienne est, en effet, dans presque toutes ses parties, essentiellement théosophique : théosophique est sa cosmogonie ; théosophique, sa théorie de la connaissance, où il nous montre l'âme connaissant Dieu au moyen d'un contact essentiel (*contactus quidam essentialis et simplex*) et d'une simple intuition [1] ; théosophique enfin, sa théorie éthico-religieuse.

Sans parler de nombreux passages relatifs à la conciliation de la Philosophie grecque avec la mythologie hellénique et les traditions religieuses de l'Orient, le Néo-Platonisme égyptien marque comme but de la science et de l'homme l'union intime avec la Divinité, et les purifica-

1. Cette partie de la théorie de Plotin a été adoptée avec enthousiasme et fidélité par ses successeurs dans l'école Néo-Platonicienne. Jamblique, ou l'auteur, quel qu'il soit, du traité *de Mysteriis Ægyptiorum*, écrit, entre autres choses : *Cognitio divinorum fuit semper in anima per simplicem intuitum vel contactum.*

tions, les communications avec les génies supérieurs, l'oraison, l'extase, la contemplation, la solitude, les opérations théurgiques, constituent le fond et la trame principale de sa psychologie, de sa morale et même de sa métaphysique.

Dans la triade de Plotin l'on découvre visiblement l'influence des idées chrétiennes qui flottaient dans l'atmosphère, et qui avaient pénétré de toutes parts dans le monde intellectuel. La triade de Platon est, pour ainsi dire, *christianisée* chez Plotin ; mais elle ne cesse pas d'être une imitation lointaine de la Trinité chrétienne. La consubstantialité et l'égalité hypostatiques, caractères fondamentaux de la Trinité du Christianisme, sont incompatibles avec la triade plotinienne, dans laquelle l'Intelligence et l'Ame appartiennent à un ordre inférieur relativement à l'*Unum*, qui contient et constitue la véritable essence de Dieu. En même temps, et tandis qu'on affirme que la réalité totale et intégrale de l'essence divine se trouve dans l'*Unum*, on suppose que, comme tel, et *pro priori* à toute émanation ou évolution, il est privé d'intelligence ; hypothèse absolument incompatible avec la Trinité chrétienne, dans laquelle l'intelligence est l'attribut identique et également actuel du Père (l'*Unum* de Plotin) et du Fils (l'*Intelligence* de Plotin), sans qu'il y ait un seul moment où, soit le Père, soit l'essence divine, puisse être conçue sans l'Intelligence. Le Néo-Platonisme, en affirmant que l'Unité est supérieure et antérieure à l'In-

telligence et à la force productrice du monde, se place à une distance immense de la conception trinitaire du Christianisme, et même se met en opposition avec la simple raison naturelle, qui repoussera toujours l'hypothèse d'une pareille unité, c'est-à-dire, d'un Dieu inintelligent et impuissant. Il est inutile d'ajouter que la force plastique et productrice par émanation que l'on attribue à l'Ame universelle, n'a rien de commun avec la puissance créatrice *ex nihilo* que la conception chrétienne reconnaît dans l'Esprit-Saint et en chacune des trois personnes divines. « Aussi », dit M. Jules Simon, quoique rationaliste, « il n'y a donc pas identité, il n'y a pas même analogie entre les trois personnes de la Trinité chrétienne et les trois hypostases de Plotin [1] ».

A l'appui de sa thèse, l'auteur de l'*Histoire de l'école d'Alexandrie* fait observer avec raison qu'il existe des différences profondes, même radicales, entre la conception catholique et la conception de Plotin, touchant les personnes divines et leurs relations. « Chacune des hypostases du Dieu de Plotin se distingue radicalement des personnes divines correspondantes dans le dogme chrétien, et l'opposition n'est pas moindre quand l'on considère, non plus les personnes en elles-mêmes, mais leurs diverses relations. Ainsi nous voyons que dans la doctrine chrétienne, le Père, le Fils et le Saint-Esprit se connaissent et s'aiment mutuellement. Le Père aime le Fils et est

1. *Histoire de l'école d'Alexandrie*, liv. II, chap. IV.

aimé par lui ; le Saint-Esprit connaît le Père et le Fils, et possède de l'un et de l'autre une connaissance également complète, également directe.

« Au contraire, d'après Plotin, chaque hypostase connaît et aime exclusivement l'hypostase qui la précède, demeurant étrangère aux hypostases inférieures. L'Unité, qui n'a rien au-dessus d'elle qui lui soit supérieur, ne connaît et n'aime rien, et à peine Plotin s'enhardit-il à indiquer qu'elle s'aime et se connaît. Dans sa trinité, l'objet de la connaissance et de l'amour de la troisième hypostase est la seconde hypostase, à l'exclusion de la pemière. L'âme, pour Plotin, émane de l'intelligence, comme celle-ci émane de l'unité : l'Esprit-Saint, dans la théorie chrétienne, ne procède pas seulement du Fils, il procède à la fois du Père et du Fils. Cependant ce qui constitue une différence radicale entre les deux doctrines, ce qui exclut toute idée d'une origine commune, c'est que le Dieu de Plotin renferme trois hypostases inégales, et que, par conséquent, elles ne constituent pas un Dieu parfait ».

Ajoutez à cela que, tandis que la première personne de la Trinité chrétienne est un être réel, concret et individuel, et qu'elle se définit elle-même : *Ego sum qui sum*, la première hypostase de la trinité plotinienne est une espèce de réalité indéterminée et indifférente (*illud est prorsus informe*), une espèce de dieu-néant hégélien, qui n'est pas un être, qui exclut la détermination

et la réalité de l'être : *Non ens, non essentia, propterea quod super hæc omnia sit.*

Dans la Trinité chrétienne, si l'on excepte la paternité et la filiation, il y a égalité parfaite, identité parfaite en tout, de manière que les prédicats et les concepts d'être, de substance, d'entendement, de volonté, de vie, etc., appartiennent au Père comme au Fils; ce sont des perfections qui se rencontrent actuellement dans le premier les mêmes et de la même manière que dans le second. Dans la trinité ou triade plotinienne, ces attributs ou concepts, ces perfections conviennent seulement actuellement à l'*intellectus* qui correspond au Fils de la Trinité chrétienne ; mais non au Père, à l'*Unum :* à celui-ci ils ne conviennent que d'une manière implicite et comme en puissance (*potestate*), sans que l'on puisse dire qu'il est actuellement substance, intelligence, vie, etc., comme on le dit du Père dans la Trinité catholique.

Ce n'est pas tout : dans la conception de Plotin, la triade se forme par émanation, et, qui plus est, par émanation descendante. L'*intellectus* lui-même, qui joue dans cette triade un rôle si important, procède ou émane de la sorte (*ex Uno manat*) ; il est par conséquent une réalité inférieure à l'*Unum*, dont il procède : *Si ergo non idem* (*cum Uno*), *et certe non melius... ergo deterius illo ; id autem est indigentius.*

Ces preuves auxquelles on pourrait en ajouter beaucoup d'autres suffisent à démontrer qu'il n'y

a à peu près rien de commun réellement entre la conception trinitaire de Plotin et la conception trinitaire du Catholicisme ; elles corroborent et confirment à la fois ce que nous avons dit dans les paragraphes antérieurs, sur les conceptions trinitaires de Platon et de Philon : il est clair que ces conceptions sont à une bien plus grande distance de la Trinité chrétienne, que n'en est la théorie de Plotin. Les hommes versés dans ces matières, savent bien que la conception trinitaire du philosophe néo-platonicien est la plus profonde des conceptions trinitaires philosophiques, celle qui, par conséquent, se rapproche le plus de la doctrine catholique sur ce point.

Mais revenons à notre philosophe, et continuons la critique générale de sa Philosophie. Après ce que nous avons dit sur sa doctrine, il nous paraît inutile d'appeler l'attention sur son caractère éclectique et fusionniste. L'élément platonicien qui y domine, y est transformé et modifié par des idées empruntées aux religions orientales, à la mythologie hellénique, à la Philosophie d'Aristote et des Stoïciens, et aussi aux traditions pythagoriciennes. Porphyre, le disciple immédiat et de prédilection de Plotin, nous dit clairement dans la *Vie* de son maître que Platon et Pythagore furent ses philosophes favoris. Nous trouvons une preuve manifeste de ses affections pythagoriciennes dans sa théorie éthico-psychologique, dans ses idées sur la transmigration et sur les incarnations successives de l'âme en rapport avec

ses œuvres, et jusque dans sa conception de l'*Unum*, qui offre une affinité remarquable avec la *Monade* des Pythagoriciens.

Si la Philosophie de Plotin est idéaliste dans son objet, elle ne l'est pas moins dans sa méthode. Les sens, l'observation, l'expérience comptent pour peu ou pour rien aux yeux de Plotin, qui marche toujours sur les cimes de la spéculation métaphysique et *a priori*. Plotin est l'un des représentants les plus rigides du principe idéaliste en Philosophie, et il montre des tendances aprioristiques et utopiques même dans les matières et les questions qui de leur nature relèvent surtout de l'expérience et de l'observation, comme, par exemple, dans les questions politiques et sociales.

A l'appui de cela, il suffit de rappeler un trait que Porphyre nous raconte dans la *Vie* de son maître : Plotin demanda à l'empereur Galien l'autorisation de fonder dans la Campanie une cité organisée et régie d'après les lois de la république de Platon, et qui, par là même, porterait le nom de *Platonopolis*.

Nous aurons occasion de le remarquer dans la suite de cette histoire de la Philosophie, la doctrine Néo-Platonicienne, dont Plotin est le plus illustre représentant, exerça une influence assez puissante sur la scolastique, aussi bien que sur la Philosophie des Arabes et de certains juifs. En nous en tenant à Plotin, il est impossible de ne pas reconnaître les relations d'affinité et de filiation qui existent entre sa doctrine sur l'existence d'une matière apparte-

nant au monde supérieur et intelligible, et la théorie exposée et développée par Ibn-Gébirol, l'Avice-bron des scolastiques, dans son fameux livre *Fons vitæ*, cité souvent et attaqué plus d'une fois par Albert le Grand et par saint Thomas. Le fond et comme l'essence du livre de Gébirol consiste précisément dans la conception d'une matière universelle, partie essentielle de toutes les substances, soit corporelles, soit spirituelles. Tout en la modifiant dans un sens chrétien, Scot et Raymond Lulle adoptèrent en partie cette conception plotinienne de la matière, conception renouvelée et développée au XIe siècle par Salomon Ibn-Gébirol.

§ CXVII. — PORPHYRE.

Si suivie que fût l'école de Plotin à Rome, que favorisait l'empereur Galien et sa femme Salonine, elle n'a laissé parvenir jusqu'à nous que le nom d'Aurélien et d'un ou deux autres, et elle serait peut-être restée ensevelie dans l'obscurité avec la mémoire de son fondateur, sans Porphyre, le plus remarquable de ses disciples.

Porphyre naquit à Batanée de Syrie, d'après l'opinion la plus générale, et, suivant d'autres à Tyr, en l'an 232 ou 233 de l'ère chrétienne. Longin, qui fut son premier maître, lui donna le nom de Porphyre ; il s'appelait d'abord Malchus. A l'âge de trente ans, il vint à Rome, où il se fit le disciple

de Plotin, et devint son ami et son confident. Après la mort du maître, dont il écrivit la *Vie*, et dont il recueillit les écrits dans les *Ennéades*, il paraît qu'il vécut habituellement en Sicile, où il mourut au commencement du IVe siècle.

Parmi les écrits philosophiques de Porphyre, on distingue ses *Commentaires sur le Timée de Platon* et son *Introduction aux Catégories d'Aristote*, où il pose et discute la grande question des universaux, qui occupa plus tard si vivement, les philosophes et les théologiens ; un traité sur l'abstinence de la chair des animaux, et une lettre à Anebon, prêtre égyptien, où il traite spécialement des âmes, de la démonologie et de la théurgie. On sait aussi que Porphyre écrivit contre les chrétiens, spécialement contre la divinité de Jésus-Christ, un ouvrage en quinze livres, qui n'est point parvenu jusqu'à nous, et nous ne connaissons que par de rares fragments les réfutations qu'en firent saint Méthode, Eusèbe de Césarée, et d'autres Pères et écrivains chrétiens.

Le mérite de Porphyre, comme philosophe, consiste principalement à avoir interprété et expliqué la pensée souvent obscure et ambiguë de son maître ; il a ainsi grandement contribué à répandre et à rendre populaire parmi les hommes de lettres la Philosophie de Plotin.

Le siège et l'origine du mal, selon Porphyre, n'est point dans le corps et dans la matière, mais dans les forces et dans les appétits inférieurs de l'âme, dans son adhésion à la nature sensible à

laquelle elle se trouve unie (*copulati vero sumus naturæ sensibili*) et comme liée, bien que notre âme, considérée en elle-même et dans son état antérieur à l'union avec le corps, soit une essence intellectuelle, pure et exempte des sens : *Eramus enim et adhuc sumus intellectuales essentiæ, puræ ab omni sensu naturaque irrationali viventes.*

La félicité suprême, dernière et véritable de l'homme, ou, si l'on veut, de l'âme, ne consiste point dans l'accumulation des connaissances, mais dans la contemplation intuitive et supérieure de l'Être absolu, un et véritable, par lequel et dans lequel s'établit l'unité ou l'identification unitive entre l'âme qui contemple et le terme de la contemplation, entre le sujet intelligent et l'objet intelligible [1].

Les procédés qui conduisent à cette union avec l'Intelligible, un, suprême et infini, sont la mortification, l'oubli et comme la mort des appétits matériels et des affections des sens (*per extenuationem quamdam, et, ut dixerit aliquis, per oblivionem, mortemque affectuum*), l'abstraction parfaite et pure du corps et de toutes les choses matérielles et sensibles; ainsi seulement pourrons-

1. « Beata nobis contemplatio, non est verborum accumulatio disciplinarumque multitudo, quemadmodum aliquis forte putaverit... Profecto contemplationis finis est Ens ipsum, verumque assequi; adeo, scilicet, ut ejusmodi assecutio contemplatorem, pro naturæ suæ viribus, cum eo quod contemplatur conflet in unum : non enim in aliud, sed in ipsum, vere seipsum fit recursus ». *De Abstinentia animal.*, cap. II.

nous arriver à l'union intime avec Dieu, l'Être très pur, très simple et séparé de toute matière : *Non aliter, inquam, Deo copulari possumus, quam per purissimam abstinentiam.*

A mesure que l'homme avance dans ce chemin de la mortification ; à mesure qu'il se perfectionne par le moyen de ces purifications intellectuelles et morales, il peut arriver et il arrive de fait à un tel état de perfection, même dans la vie présente, qu'il se transforme, pour ainsi parler, en un être quasi divin et supérieur même aux mauvais génies, qu'il entre en communication avec les bons génies ou dieux inférieurs, qu'il connaît les choses secrètes et l'avenir, et, vrai philosophe, prêtre de Dieu, il sent, il connaît, il possède Dieu dès cette terre, en attendant l'union qui l'identifiera avec l'*Unum* après la mort [1].

Fidèle à cette doctrine, Porphyre admet en principe, et, sous certaines réserves, la théurgie ; il adopte à peu près toutes les superstitions du polythéisme ; il reconnaît que les hommes entrent en relation non seulement avec les génies ou

1. Pour qu'on ne croie pas que nous exagérons, voici l'un des passages où Porphyre expose ses idées sur ce point : « Jure igitur philosophus Deique sacerdos, omnibus dominatis, animalibus omnibus abstinet. Solus, videlicet, soli Deo per seipsum studens appropinquare... quo quidem commercio, ipse deinde et naturas rerum intelligit et divinat, Deumque habet in semetipso, unde æternæ vitæ fiduciam pignusque possidet... Si qua necessitas instat, non desunt huic Divinitati familiari passim boni dæmones occurrentes ei, et per somnia, signa, voces, futura prænuntiantes, unde discatur quid sit necessarium devitare ». *Epist. ad Aneb.*, cap. IV.

dieux inférieurs, mais encore avec les âmes des défunts; il ajoute que celles-ci peuvent être évoquées, que souvent elles demeurent auprès des corps et des tombeaux, qu'elles peuvent apparaître sous différentes formes, enfin que les âmes et les démons agissent dans les opérations des magiciens, dans les sortilèges, dans les prédictions (*quibus sane malefici sæpius abutuntur ad ministerium suum implendum*) et dans les autres sortes de communications avec les esprits, opérations et communications que l'on retrouve, chez les anciens, dans les oracles, dans les maléfices, dans les possessions démoniaques, et de nos jours dans les pratiques et les superstitions du spiritisme.

Quand il s'élève au-dessus de l'atmosphère théurgique, Porphyre offre quelquefois des pensées élevées, comme lorsqu'il dit qu'une âme pure et libre de passions est le meilleur sacrifice que l'on puisse offrir à Dieu : *Apud deos optima est oblatio, pura mens et perturbationum vacuus animus.*

§ CXVIII. — NÉO-PLATONISME MYSTIQUE.

Jamblique, né à Chalcis en Cœlésyrie, et disciple de Porphyre, représente une évolution importante du Néo-Platonisme. Celui-ci, nous l'avons vu, renferme deux éléments : l'un philosophique, l'autre mystique. Chez Plotin et même chez son disciple immédiat, Porphyre, l'élément

philosophique a plus d'importance que l'élément mystique, et ce dernier est, en une certaine façon, subordonné au premier. Jamblique représente un mouvement en sens contraire : l'élément mystique l'emporte sur l'élément philosophique, sans cependant l'annuler. Justifier dans l'ordre spéculatif toutes les superstitions populaires; expliquer le sens réel du polythéisme; subordonner la science au culte et en enseigner les diverses formes : tel est, d'après Jamblique et ses disciples, l'objet principal de la Philosophie.

Quelle que soit l'opinion qu'on adopte sur l'authenticité du traité *de Mysteriis Ægyptiorum*, généralement attribué à Jamblique, il est certain que ce livre est l'expression la plus exacte de la pensée du philosophe de Chalcis, et que les idées qu'il contient s'accordent parfaitement avec celles que l'on trouve dans sa *Vie de Pythagore* et dans son *Protrepticus* ou *Exhortation à la Philosophie*. Les dieux grecs, romains, égyptiens, perses et orientaux, tous trouvent leur explication et leur justification dans l'Univers de Jamblique ; seul le Dieu des chrétiens est exclu de cette honorable société de dieux. Amalgamant ensemble les Idées de Platon, les formes substantielles d'Aristote et les nombres de Pythagore, Jamblique distingue trois classes de dieux :

a) Les dieux intellectuels (les Idées de Platon).

b) Les dieux supra-sensibles ou supérieurs au monde visible (les Nombres de Pythagore).

c) Les dieux immanents dans le monde (les

Formes d'Aristote), qui sont inférieurs à l'Unité absolue ou Divinité suprême, dont ils émanent par séries ternaires et suivant une échelle descendante.

Dans la Philosophie de Jamblique, le mysticisme psychique et pratique est en parfait accord avec le mysticisme spéculatif et cosmogonique. Après avoir fait passer sous les yeux du lecteur le *processus* cosmogonique de l'Être, suivant pas à pas cette série interminable de dieux, de démiurges et de logos, de démons, d'anges, de génies bons et mauvais, de héros de toutes classes, le représentant du Néo-Platonisme syrien entre dans les détails les plus minutieux sur les moyens de se mettre en communication avec ces dieux et ces mondes supérieurs. La purification de l'âme par l'abstraction des choses sensibles, l'ascétisme, la contemplation, les expiations, les invocations, les paroles mystérieuses, les pratiques sacrées, l'inspiration, l'extase, l'inspiration prophétique, jusqu'à l'absorption de l'âme et à son union théurgique avec la Divinité et avec l'Être absolu, tout se trouve décrit et recommandé par Jamblique. « Celui qui évoque la Divinité », est-il dit au livre de *Mysteriis Ægyptiorum*, « voit quelquefois un souffle qui descend et s'insinue en lui, et qui l'instruit et le dirige mystiquement. L'homme qui est l'objet de cette communication divine, perçoit comme une sorte de rayon lumineux, qu'aperçoivent aussi quelquefois ceux qui sont à ses côtés, et qui est l'annonce de la présence d'un

Dieu. Les hommes qui ont l'expérience de ces pratiques, connaissent à certains signes (*quo ex signo in his rebus periti, verissime discernunt, quæ sit potestas Numinis, quis ordo, et de quibus vera loquatur*), la vérité, la puissance et le rang de ce Dieu, les choses dont il peut nous instruire, les énergies qu'il peut nous communiquer... Mais pour arriver à la perfection de la science divine, il ne suffit pas d'avoir appris à discerner ces signes ; il faut, en outre, savoir en quoi consiste cette inspiration. Elle procède des génies, sinon des dieux eux-mêmes, elle est supérieure à l'extase, qui n'en est que la conséquence.

« Il y a une espèce d'obsession pleine et absolue qui vient du souffle d'en haut, qui annihile en une certaine façon nos facultés, nos opérations et nos sens... Ce transport divin est une chose surhumaine, comme si Dieu s'emparait de nous et nous faisait ses organes : de là naît la puissance prophétique, qui fait prononcer des paroles que ne comprennent pas ceux qui les répètent ».

Comme on le voit, d'après ce sage, le *spiritisme* moderne date de loin dans ses procédés, dans ses phénomènes, dans ses aspirations. Pour que la ressemblance, on pourrait dire l'identité, soit encore plus parfaite, Jamblique, après avoir dit, comme le spiritisme de nos jours, que le somnambulisme est un état *sui generis*, intermédiaire entre le sommeil et la veille (*medium quiddam inter vigiliam et somnum*), a recours, pour expli-

quer ses phénomènes, comme nos spirites contemporains, à l'hypothèse d'une double vie de l'âme [1].

Mais la ressemblance entre les effets que Jamblique attribue à l'influence des esprits et ceux que nous remarquons dans le spiritisme moderne et dans ses évocations, est encore plus frappante. Jamblique nous parle, en effet, des différents signes des opérations théurgiques et des effets qu'elles produisent ; il fait expressément mention de mouvements de translation des corps, de leur élévation dans l'air, d'agitation des membres, de sons, de voix, de morceaux de musique entendus [2] ; nous trouvons même dans le philosophe néo-platonicien la moderne théorie et jus-

1. Anima duplicem habet vitam : unam quidem simul cum corpore; alteram vero ab omni corpore separabilem. Quando vigilamus, utimur plurimum vita, quæ communis est cum corpore... Quando quodammodo dormientibus animus a corpore solvitur, tunc illa vitæ species secundum seipsam permanens separabilis, separataque, sive intellectualis, sive etiam divina, protinus expergiscitur iu nobis, agitque quemadmodum sua fert natura ». *De Mysteriis Ægybtiorum*, p. 53.

2. La théorie de quelques spirites pour expliquer les phénomènes du somnambulisme, s'accorde parfaitement avec le contenu de ce passage. Que l'on ne croie pas que nous exagérions ; qu'on lise, par exemple, les textes suivants qui certainement ne sont pas les seuls de ce genre ; on les dirait empruntés à une *Revue spirite :* « Secundum horum diversitatem, differentia sunt inspiratorum, signa, et effectus, et opera... Inspirati, alii moventur, vel toto corpore vel quibusdam membris, vel contra quiescunt. Item, choreas, cantilenasque concinnas agunt. Corpus eorum, vel excrescere videtur in altum, vel in amplum, vel per sublimia ferri, atque contra. Item, voces edunt, vel æquales perpetuasque, vel inæquales et silentio interruptas ». *Ibid.*, p. 37.

qu'au nom (*vehiculum*) des *mediums* du spiritisme [1].

La prédominance que Jamblique donne à l'élément mystico-théurgique, fait que sa théorie éthique se réduit à l'absorption finale de l'âme en Dieu après la mort, absorption préparée dès cette vie par les mortifications, le silence, l'abstraction des sens, et surtout par les pratiques théurgiques, qui permettent à l'homme, ou, si l'on veut, à l'âme, de se rapprocher de plus en plus de Dieu.

Edésius de Cappadoce succéda à Jamblique dans la direction de l'école ; il fut lui-même remplacé par son compatriote *Eustache*. On compte aussi parmi les disciples directs de Jamblique, ou parmi les continuateurs et les partisans de sa doctrine mystico-platonicienne *Eusèbe* de Mindes, *Priscus* de Molosse, *Maxime* d'Éphèse, *Chrysante* de Sardes, et l'empereur *Julien* l'Apostat, moins fameux encore par ses écrits philosophiques que par ses entreprises contre le Catholicisme et par ses efforts pour restaurer et régénérer le polythéisme. Cette idée le conduisit à toutes les folies et à toutes les pratiques du spiritisme polythéiste et de la théurgie, préconisée et pratiquée par les adep-

1. « Sive ut vehiculum, sive ut instrumentum se subjecerint, priorem vitæ modum deposuere... Ideo, nec utuntur sensibus, neque ita vigilant, ut qui vigiles sensus habent, neque ipsi præsagiunt vel moventur humano quodam impetu atque more, neque suum statum animadvertunt, neque ullam edunt cognitionem actionemque propriam, sed totum illic agitur sub forma actioneque divina ». *Ibid.*, p. 56.

tes et les sectateurs de la doctrine de Jamblique, qui formaient sa société habituelle. Sous son règne, nous voyons élevé à la dignité du consulat, l'un de ces philosophes, appelé *Salluste*, qui, avec *Claudien*, d'Éphèse, *Macrobe*, l'auteur des Saturnales, *Olympiodore*, qui fleurit à Alexandrie, et *Hypathée*, continuèrent l'école Mystico-Philosophique et la tradition théurgique de Jamblique. L'éclectique *Thémistius*, l'un des principaux commentateurs d'Aristote, suivit aussi en partie cette doctrine.

§ CXIX. — ÉCOLE PHILOSOPHICO-THÉOSOPHIQUE DU NÉO-PLATONISME.

A la Philosophie de Jamblique et de ses disciples, protégée par Julien l'Apostat, devait succéder et succéda en effet une réaction contre les exagérations mystico-théurgiques qui les défiguraient. Cette réaction donna naissance à l'école Néo-Platonicienne d'Athènes, dont les premiers représentants furent *Plutarque* (personnage distinct de l'historien), fils de Nestorius, son disciple *Sirianus*, auteur de divers commentaires perdus sur les œuvres de Platon et d'Aristote, et *Hiéroclès* d'Alexandrie. Mais le véritable et authentique représentant de cette évolution néo-platonicienne, c'est le fameux *Proclus*, dont les nombreux écrits reflètent la tendance caractéristique de l'école Néo-Platonicienne d'Athènes.

Ce philosophe naquit à Constantinople, au commencement du ve siècle ; il fut élevé et vécut durant ses premières années dans une ville de Lycie, d'où ses parents étaient originaires. Il passa ensuite à Alexandrie, où il fut disciple pour peu de temps d'Olympiodore, et il compléta son éducation philosophique à Athènes, à côté de Plutarque, d'Asclépigénias, fille de celui-ci, qui l'initia à diverses pratiques théurgiques, et de Sirianus auquel il succéda dans l'école Néo-Platonicienne d'Athènes. Il mourut en 487.

Comme nous l'avons dit, Proclus représente dans le Néo-Platonisme l'union de l'élément philosophique et de l'élément mystique ; et il ne donne la préférence ni au premier, comme Platon, ni au second, comme Jamblique. Son disciple et biographe Marin, nous le représente, en effet, comme un personnage éminemment théosophique et théurgique, combinant, interprétant et développant d'une part les traditions religieuses des Chaldéens, des Perses, des Égyptiens et des Grecs, et d'autre part livré à la pratique d'une vie austère, aux purifications, aux évocations, aux initiations, aux expiations, et à toute sorte d'opérations théurgiques. Cela ne l'empêcha point de cultiver avec un soin particulier, la Philosophie scientifique et rationnelle ; et les noms d'Orphée et d'Homère, de Zoroastre et d'Hermès, ne lui firent point oublier ceux de Pythagore, de Socrate, de Platon, d'Aristote et de Plotin, dont il étudia à fond les œuvres, et sur lesquelles il com-

posa des commentaires remarquables, sans parler de ses écrits originaux, la *Théologie de Platon*, ses traités *de la Providence*, *du Destin*, *de la Liberté*, *de la Nature du mal*, *de* l'*Ame et du Démon*, et de quelques autres moins importants.

Les points capitaux de sa Philosophie, en mettant à part les formes théosophiques et théurgiques auxquelles elles se trouvent souvent mêlées, peuvent se réduire aux suivants :

1° L'*Unité* est l'Être primitif ou l'Essence absolue et universelle, qui est au fond de tous les autres êtres. Cette essence, une et absolue, est la cause première et unique des êtres, ou, pour mieux dire, de toutes les manifestations et évolutions de l'être, car, considérée en elle-même, elle est inaccessible à l'entendement et ineffable : en réalité, elle n'est ni le Bien, ni l'être, ni le non-être, ni même l'Unité, mais elle est au-dessus du Bien, au-dessus de l'Unité, au-dessus de l'être et du non-être, au-dessus de l'affirmation et de la négation : quelquefois Plotin remplace le nom d'*Unum* par le nom de *Bonum*. Elle est l'Essence, cause de laquelle tout sort, et à laquelle tout revient. Le *processus* des choses de l'Essence-Unité s'opère, d'après Proclus, par gradations descendantes, *a perfectiori ad minus perfectum*, et non en sens inverse, *a minus perfecto ad perfectius* [1],

1. Le texte suivant indique les idées de Proclus sur le *processus* ou émanation des choses par rapport à Dieu ou à l'Être unique et primitif : « Ipsum Bonum, tanquam super naturam intellectualem in se consistens, usque ad postrema descendit... Primo quidem ipsis vere

comme cela a lieu dans l'évolution de l'*Idée* hégélienne. Puis dans son ensemble, et à commencer par les degrés inférieurs, ce *processus* comprend :

a) Le monde sensible et matériel.

b) Le monde intellectuel inférieur, composé des âmes humaines et des démons.

c) Le monde intellectuel supérieur, qui embrasse les purs esprits ou anges, que l'on appelle aussi dieux inférieurs.

d) Le monde intelligible, représenté par l'Intelligence suprême et par l'Ame universelle. De celle-ci procèdent directement les démons et les âmes humaines unies au corps ; de celle-là, qui est la région propre des Idées, procèdent les esprits ou âmes supérieures, dont l'ensemble constitue un monde que l'on doit appeler *intelligible intellectuel*, parce qu'il participe de l'un et de l'autre. Au-dessus de ces quatre mondes, et comme fonds potentiel, essence initiale et indifférente à tous, il y a l'*Unum* ou le *Bonum* primitif et absolu, *ce qui est en soi*.

2° La matière, considérée en elle-même, n'est ni bonne ni mauvaise, mais elle est la source de la nécessité qui gouverne les choses du monde sensible. La Providence divine, qui a pour objet principal les mondes supérieurs intelligibles et

existentibus (l'intelligence et l'âme universelle ou puissance plastique) ; secundo, divinis animis ; tertio, numinibus humano generi præsidentibus ; quarto, nostris animis, atque deinceps animalibus et plantis, omnibusque corporibus : ipsæ denique informi materiæ, infimæ rerum fæci ». *De Anima et Dæmone. Mars. Fic. interpret.*, p. 51, édit. 1552.

intellectuels, s'étend aussi au monde sensible : *Providentiam ad ultimum usque procedere, ac nec minimum quidem sui expers.*

3° L'âme humaine, dérivation immédiate de l'Ame universelle, et, comme toutes les autres choses, dérivation médiate de l'Unité-Essence primitive, est à la fois éternelle et temporelle : éternelle du côté de l'essence (krausisme), temporelle du côté du développement de son activité. Les maux qu'elle souffre, sont dus à ses fautes passées et présentes ; mais elle peut se racheter et retourner même à Dieu, en étant absorbée en lui, par le moyen des purifications morales, par la pratique de la vertu et par l'intuition intellectuelle de la Divinité ou de l'*Unum*.

Proclus établit et démontre l'immortalité de l'âme, et, en le faisant, il insiste sur la force de réflexion que possède notre âme, force qui, à son avis, constitue le caractère fondamental qui distingue et sépare les choses spirituelles des corps ou choses matérielles. A ce point de vue, la Philosophie de Proclus représente un progrès par rapport à celle de Plotin, qui n'a pas su apprécier la transcendance et les applications de cette force de réflexion, et sa valeur comme élément fondamental pour la science psychologique et pour la démonstration de l'immortalité de l'âme.

Proclus enseigne que notre âme a une plus grande affinité avec le corps et une plus grande dépendance des organes que celles qui lui étaient attribuées par Plotin. Pour celui-ci, entre l'âme

humaine et l'*Unum*, il n'y a que l'Intelligence divine et l'Ame universelle ; mais, pour Proclus, l'âme humaine, sans cesser d'être une dérivation immédiate de l'Ame universelle, a au-dessus et autour d'elle une multitude de dieux et de démons, au moyen desquels elle communique avec la Divinité et avec l'*Unum*, et dont le secours s'obtient par des pratiques théurgiques. Plotin laisse souvent entrevoir la possibilité, bien plus, la facilité pour la raison humaine de s'élever, en quelque sorte d'un seul bond, à l'intuition de l'*Unum*, de se mouvoir avec une certaine spontanéité et comme naturellement dans la région du monde intelligible dans le monde supérieur et des idées divines, avec une indépendance presque absolue du corps et des choses sensibles. Proclus, au contraire, est porté à nier cette facilité d'abstraction, d'indépendance, de séparation de l'âme du corps auquel elle est unie et dont elle dépend, d'après lui, même quant aux opérations et fonctions de la raison et de la volonté. Ici, comme en d'autres questions, le sentiment platonicien, qui domine chez Plotin, est comme corrigé et modifié par le sentiment d'Aristote, que Proclus adopte, ou combine avec l'élément platonicien.

4° Dans l'homme il faut distinguer cinq degrés de connaissance suivant les différents objets connus : le premier se rapporte aux objets sensibles et singuliers que l'on atteint par le moyen des sens ; le second regarde les mêmes objets considérés comme universels ; le troisième a trait aux

objets des mathématiques qui font abstraction de la matière et aux vérités que l'on déduit des définitions, des notions communes et des premiers principes ; le quatrième, aux Idées qui constituent le monde intelligible et qui sont les véritables essences et causes des choses; le cinquième, enfin, est l'intuition supra-rationnelle et supra-intellectuelle, au moyen de laquelle l'âme s'unit intimement à l'Unité ou essence absolue, où elle est comme transformée et divinisée.

Le principe intime, la source propre de la connaissance intellectuelle, c'est l'affinité ou ressemblance entre le connaissant et le connu (*simile simili cognoscitur* : de là on conclut que nous devons chercher la connaissance de la réalité et de l'essence des choses, non en dehors de nous, dans les phénomènes extérieurs et sensibles, mais au dedans de notre âme, qui contient en elle les idées ou les véritables essences (*veras rationes*) de toutes choses, bien que latentes et obscurcies à cause de la génération, ou mieux à cause de l'union de l'âme avec le corps : *Oportet animam se ipsam ingredientem, ibi veras rationes rerum perscrutari : plena enim est horum animæ ipsius essentia ; delitescunt vero ex oblivione genefica.*

L'élément dominant chez Proclus, comme d'ailleurs chez les autres représentants de l'école Néo-Platonicienne, c'est l'élément platonicien. Nous remarquons cependant, chez ces philosophes, une certaine prédilection pour la doctrine d'Aristote, dont ils adoptent en tout ou en partie

quelques théories. Ainsi en est-il en ce qui touche la nature et le nombre des causes, la nature et le concept de la faculté ou puissance dans ses rapports avec l'essence et avec l'acte. Sur ce dernier point, Proclus s'exprime comme Aristote lui-même [1].

Les disciples et les successeurs principaux de Proclus furent *Marin* de Palestine, qui écrivit la vie de son maître ; le médecin *Asclépiodote*, né à Alexandrie ; *Héliodore* et *Ammonins*, fils d'Hermias et d'Édésias, qui cultivèrent eux-mêmes la Philosophie Néo-Platonicienne ; *Hégias*, père de Plutarque ; *Isidore* d'Alexandrie, qui succéda à Marin, et enfin, *Damascius*, qui gouvernait l'école Néo-Platonicienne d'Athènes, quand elle fut fermée par ordre de l'empereur Justinien, dans le premier tiers du sixième siècle. *Damascius*, *Isidore* de Gaza, *Simplicius* de Cilicie, et quelques autres Néo-Platoniciens, se réfugièrent alors en Perse, où, pendant quelque temps encore, ils continuèrent l'enseignement et les traditions du Néo-Platonisme, jusqu'à ce qu'il disparut insensiblement, après avoir laissé des traces profondes chez les écrivains chrétiens. Dans les œuvres attribuées à Denys l'Aréopagite, dans celles de Philopon, de Boèce, d'Érigène et de quelques autres, on retrouve ça et là des réminiscences et des idées néo-platoniciennes, ré-

1. Voici ses paroles : « Media namque inter actionem et essentiam potentia est, producta quidem ab essentia, actionem vero producens ». *Comment.*, *in Alcibiad.*, cap. XVIII.

miniscences et idées qui, au souffle de l'idée chrétienne des grands philosophes et des grands théologiens du moyen âge, fourniront un des éléments les plus importants pour la grande œuvre de reconstruction philosophique, menée plus tard à terme par la scolastique chrétienne, dont on peut dire qu'elle est issue partiellement et indirectement du Néo-Platonisme. Cette Philosophie eut, en effet, une influence puissante sur plusieurs Pères de l'Église et écrivains chrétiens des premiers siècles, qui sont les précurseurs immédiats et directs des scolastiques.

« Telle fut », écrit Ritter, « la fin de la Philosophie Néo-Platonicienne, et avec elle finit aussi l'ancienne Philosophie. L'an 529, l'Empereur Justinien défendit l'enseignement de la Philosophie à Athènes. Ce décret paraît avoir été l'occasion, pour les principaux philosophes d'alors, entre autres, pour Isidore, Damascius et Simplicius, d'abandonner Athènes et de se retirer en Perse. Ils voyaient la Philosophie méprisée dans leur pays; ils voyaient que les anciennes religions auxquelles ils étaient attachés, étaient persécutées par une religion ennemie qu'ils abhorraient. Ils désespérèrent de la Philosophie dans leur patrie, et comme autrefois, ils avaient appris à chercher en Orient, source de la sagesse et siège de la vie religieuse, les opinions qui avaient dominé dans leur école, ils émigrèrent en Perse, où ils s'étaient figuré qu'ils rencontreraient une meilleure constitution, et où régnait Chosroès, philosophe à la

mode de Platon. Mais les malheureux éprouvèrent une grande désillusion : ils ne trouvèrent rien de ce qu'ils s'étaient imaginé. Aussitôt qu'ils virent ces mœurs étrangères, féroces, injustes, licencieuses ; aussitôt qu'ils virent ce roi philosophe, mais qui n'appartenait pas à leur école, et qui était plus ami du plaisir que de l'austérité, ils se repentirent d'avoir abandonné leur patrie, ils désirèrent vivement y revenir, ce qu'ils firent, préférant vivre au milieu de leurs compatriotes, que vivre honorés chez les étrangers... Avec eux, si la Philosophie païenne ne descendit pas complètement au tombeau, du moins elle ne laissa aucune trace dans l'histoire ».

Ces dernières paroles de Ritter ne nous paraissent pas très exactes. Il est vrai que la Philosophie païenne, prise comme un ensemble de doctrines purement rationnelles ou exclusives de l'idée chrétienne comme idée révélée, considérée aussi subjectivement ou dans ses représentants, disparut avec le Néo-Platonisme ; mais il n'est pas vrai que la Philosophie païenne n'ait laissé aucune trace dans l'histoire de la Philosophie. Peut-on nier que dans les divers systèmes philosophiques qui ont succédé au Néo-Platonisme, que dans les philosophies qui sont venues après lui, et qui naissent chaque jour, il n'y ait eu et il n'y ait de nombreux et notables éléments empruntés à la Philosophie païenne ? L'élément néo-platonicien est precisément, nous l'avons vu, l'un de ceux qui ont eu le plus d'influence sur la Philosophie

scolastique, et nul n'oserait nier qu'au fond de cette Philosophie, comme au fond de la Philosophie moderne et contemporaine, respire la pensée de Platon et d'Aristote, réapparaissent, se transforment, se renouvellent, s'affirment, se développent et s'appliquent certaines idées des deux grands philosophes grecs.

§ CXX. — CRITIQUE GÉNÉRALE DU NÉO-PLATONISME ET DE LA PHILOSOPHIE PAIENNE.

Le Néo-Platonisme, avec ses trois évolutions ou écoles, est le prolongement au sein du Christianisme de la Philosophie païenne, et il est la vivante démonstration de l'impuissance relative et de la stérilité de toute Philosophie rationaliste. Malgré le secours puissant que fournissaient au Néo-Platonisme les idées chrétiennes, qui flottaient dans l'atmosphère et qui pénétraient peu à peu dans les intelligences, les Néo-Platoniciens, entraînés par leur haine contre la nouvelle religion, rejetèrent avec une persévérante opiniâtreté les grandes idées chrétiennes qui renferment la solution des problèmes fondamentaux de la science, tels que l'origine du monde et de l'homme, l'origine du mal, la destinée finale de l'humanité, la loi de la charité universelle, etc. ; ils fermèrent leurs oreilles et leur cœur à la nouvelle doctrine, et, se renfermant de plus en plus dans les spéculations de la seule raison hu-

maine, ils écoutèrent uniquement la parole de l'homme, à l'exclusion de la parole de Dieu. Le résultat de ce mouvement séparatiste du Néo-Platonisme, nous l'avons vu, fut un mélange informe de panthéisme, d'idéalisme, de théurgie et de superstitions ridicules. Les spéculations métaphysiques et la morale relativement élevée et pure de Platon et d'Aristote, se changent aux mains des Néo-Platoniciens, en un système de conceptions fantastisques et arbitraires dans l'ordre spéculatif, et en un ensemble de pratiques grossièrement superstitieuses et d'opérations extravagantes et ridicules dans l'ordre éthique. Le Néo-Platonisme donc, dernier mot de la Philosophie païenne, et qui représente la suprême évolution de la pensée hellénique, renferme la démonstration historique de l'impuissance de la raison humaine pour atteindre et pour conserver la vérité complète et la véritable justice, si elle n'est point vivifiée et animée par l'idée chrétienne, qui est comme le sel qui la préserve de la putréfaction. Sans ce principe de vie, la Philosophie peut s'élever sur les ailes du génie à une hauteur relative plus ou moins grande ; elle peut dissimuler plus ou moins ses défauts et ses erreurs ; elle peut, à certaines heures, jeter un vif éclat, mais elle portera toujours dans son sein des erreurs fondamentales, nous l'avons vu dans Platon et dans Aristote, et surtout elle gardera toujours dans son cœur un germe de corruption et de mort, qui, se développant plus ou moins tard, lui imprimera un mou-

vement fatal de décadence, et la précipitera aux abîmes.

N'est-ce point là ce que démontrent le panthéisme de Plotin, l'ultramysticisme théurgique de Jamblique et de Proclus, les délires des Gnostiques, les aberrations des Stoïciens, l'athéisme et le matérialisme d'Épicure, le scepticisme idéaliste de la nouvelle Académie, qui succèdent aux grands travaux de Platon et d'Aristote, issus de la restauration socratique? Et ce mouvement de restauration, et ces grands travaux eux-mêmes, étaient viciés par d'énormes erreurs métaphysiques et morales, ils étaient essentiellement défectueux et stériles, parce qu'il n'y avait pas là la sagesse purifiante du Christianisme pour les préserver de ces grandes erreurs et leur donner la vie et la fécondité. On peut difficilement calculer ce que serait devenue, si elle avait survécu, la Philosophie gréco-romaine, vu l'état de prostration et de décadence où elle était tombée au moment où apparut le Christianisme. Celui-ci, outre qu'il donna naissance et vie à une nouvelle Philosophie, la Philosophie chrétienne, fut aussi l'occasion du mouvement néo-platonicien, mouvement qui galvanisa pendant quelque temps la Philosophie gréco-romaine agonisante.

Il est bon de rappeler ici l'inconstance, les hésitations, l'obscurité et les contradictions que nous avons si souvent remarquées chez les représentants du Néo-Platonisme, tantôt sur la connaissance de Dieu, tantôt sur les relations entre celui-

ci et le monde, tantôt sur l'âme humaine, tantôt sur d'autres problèmes fondamentaux de la Philosophie. Cette hésitation de jugement, ces contradictions dans la parole et dans la pensée, furent, sans aucun doute, l'une des causes de la stérilité du mouvement néo-platonicien, et aussi de la faiblesse de la Philosophie gréco-juive. Rien n'est opposé plus directement à un système philosophique, rien ne détruit sa virilité et sa force de propagande, comme l'inconstance et la contradiction de la pensée, inconstance et contradiction, habituellement jointes aux conceptions éclectiques et syncrétistes.

Que le Néo-Platonisme, considéré dans ses différentes phases et évolutions, soit une conception essentiellement syncrétiste, rien ne le dit plus clairement que ses indéniables et évidentes relations d'affinité avec les idées et pratiques religieuses qui dominaient dans l'Inde, la Perse, la Syrie, l'Égypte, et autres régions orientales, et que les idées et théories qu'il emprunte à la Philosophie grecque. Au fond du Néo-Platonisme et dans sa partie proprement philosophique, on découvre des réminiscences des systèmes de Pythagore, de Platon, d'Aristote, et de quelques autres représentants de la Philosophie hellénique. La prédominance de la doctrine et des tendances de Platon se fait voir fréquemment : on la remarque en particulier dans les problèmes qui ont trait à la nature de Dieu, à l'origine du monde, à la marche et aux conditions de la

connaissance humaine, à l'origine, à la nature et à la fin de l'âme humaine, à la dignité de la vertu, au mépris des passions et des choses sensibles, à la pratique et aux règles de la moralité. Sur ces points, et sur quelques autres de plus ou moins grande importance, le Néo-Platonisme mérite d'être considéré comme une transformation, ou, disons mieux, comme une reproduction de l'ancien platonisme académique, auquel il ajoute seulement le caractère théosophique qui caractérise généralement les écoles Néo-Platoniciennes et qui est le résultat ou la manifestation naturelle du mélange étrange de l'élément philosophique avec l'élément mystico-religieux, élément qui, dans certaines évolutions et chez certains représentants du Néo-Platonisme, l'emporte d'une manière visible sur l'élément proprement philosophique.

Reconnaissons d'ailleurs que le mouvement philosophique mené à terme par la pensée hellénique est des plus remarquables, si on le considère dans son ensemble et en totalité : dans la première période, période cosmologique et d'incubation ; dans la seconde, caractérisée par la prédominance de l'élément anthropologique ; dans la troisième, qui représente le mouvement éclectique et théosophique, partout apparaissent des hommes extraordinaires, des philosophes de premier ordre, capable d'honorer une génération et un peuple.

La fécondité et la variété des systèmes ; les écrits admirables de plusieurs philosophes ; la vi-

rilité et l'élévation qui, particulièrement dans la seconde période, éclatent dans les spéculations des autres ; l'universalité des connaissances, la multitude des écoles et des centres de la science ; le nombre extraordinaire de philosophes remarquables qui fleurirent dans une période de temps relativement courte : tout conduit à regarder avec respect et admiration ce grand mouvement philosophique qui eut son centre et son foyer d'irradiation en Grèce, et dont l'influence puissante et énergique se fit sentir à la fois en Asie, en Afrique, et dans l'Europe latine. On doit le reconnaître, la pensée hellénique a été l'un des facteurs les plus importants de la civilisation et du progrès. Il serait souverainement injuste de méconnaître les services de la Philosophie grecque, qui, dans sa première période, crée et développe la Physique et la Cosmologie, au milieu des luttes et des alternatives des écoles Ionienne et Pythagoricienne, de l'Atomisme et de l'Éléatisme ; qui, dans la seconde période, crée, développe et perfectionne la Métaphysique, la Logique, et la Psychologie, les sciences morales et politiques, et donne des preuves de fécondité virile rare dans l'histoire ; qui, enfin, dans la dernière période de son existence, s'efforce de s'élever à la connaissance scientifique de Dieu et des choses divines dans leurs rapports avec l'homme et avec le monde. Il est certain qu'elle tomba dans de graves erreurs, et qu'elle fut impuissante à préserver les sociétés de la corruption morale, à détruire ou

à supprimer parmi les peuples les vices de leur organisation politico-sociale, à fonder le droit, à régler et humaniser la guerre; mais elle sut donner de grands exemples d'austère moralité, elle sut combattre les graves erreurs du polythéisme idolâtrique, elle sut même mourir avec héroïsme pour la défense de la vérité religieuse. Il ne lui était pas donné d'éviter quelques grandes erreurs, ni d'accomplir la réforme sociale, car elle manquait du principe divin que le Christianisme apporta au monde, principe qui, en complétant, en développant et en régénérant la Philosophie païenne, devait donner naissance à une nouvelle époque dans l'histoire de la Philosophie : à l'époque de la Philosophie chrétienne.

FIN DU TOME PREMIER

TABLE DU TOME PREMIER

LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

PREMIÈRE PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

SECONDE PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

TROISIÈME PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

Imp. A. Nézan, Mayenne.



